VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
În nouăsprezece cărți din The Way, articole au fost publicate de următorii autori: H. N. Alekseev, P. F. Anderson, -N. S. Arsenyeva, P. Archanbo (Franţa), S. S. Bezobrazova, E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, M. Georgievsky, N. N. Glubokoisky, V. GrinevGch, L. A. Zander, V. V. Zunkovsky, tatăl A. Elchaninov, P K. Ivanova, Yu. Ivaska, V. N. Ilyina, A. P. Karpova Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, G. Navertz (America), L. Kozlovsky (|) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts.Ku (Pitay), M. Kurdyumova, I. Logovskago, F. Liva (Baael), N. O. Losskago, J. Maritain (Franţa), P. I. Novgorodtsev ( ), prot. Nalimov ( ), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, A. M. Remizov, D. Remenko, Yu. Sazonova, E. Skovtsova, I. Smolich, V. Speransky, I. Stratonov, V. Seseman, P Tillikha (Germania)), N. Timashev, S. Troitsky, în. G. N. Trubetskoy, N. O. Fedorova ( ), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, W. Eckersdorf, G. Errenberg (Germania), deac. G. Cebriyuva, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan).
I · ■ ' ■ '"■■ -------- ' ~ ·
------ Adresa redacției și biroului: ----
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul emisiunii a 19-a: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nr. 19. NOIEMBRIE 1929 Nr. 19.
CUPRINS: p.

Gérant*. Le Viconte Hotman și VUlUers,

EUHARISTIA ȘI COMUNITATEA.
(Din o carte despre Biserică)

Dar nimeni nu plânge mizerie, apărând din împărăția comună).
(Din Vestirea Pascală a Cuvântului).

eu.

Sfânta Euharistie este celebrată în memoria lui Hristos. Și mai presus de toate, în amintirea Cinei celei de Taină, când Domnul a înființat și

El Însuși a săvârșit pentru prima dată Sfânta Taină a Noului Testament împreună cu ucenicii Săi și a dat porunca: Faceți aceasta în pomenirea Mea... Dar aceasta este nu numai amintirea. Ei își amintesc trecutul și trecutul, despre ceea ce s-a întâmplat cândva și ce nu mai există. Iar Cina cea de Taină nu a fost săvârșită doar o singură dată, ci continuă în mod misterios până în veacul veșniciei - „până va veni”...
Mărturisim asta de fiecare dată, apropiindu-ne de paharul euharistic: Cina, ziua Ta cea tainică, Fiul lui Dumnezeu, ia un părtaș cu mine... Continuă, nu se repetă. Căci este o singură jertfă, o singură jertfă, un singur Preot, „jertfă și jertfă”... „Și

acum vine același Hristos; Cine a pregătit masa aceea, El o pregătește acum”, spune Hrisostom. Și adaugă: „acea masă la care s-a înființat sacramentul nu este nimic mai completă decât fiecare ulterioară, pentru că și astăzi El este cel care face totul și învață, la fel ca atunci”.
În aceasta se dezvăluie misterul catolicității, misterul Bisericii. Apostolul a vorbit în mod misterios despre Biserică ca fiind „plinătatea” sau „plinătatea” lui Hristos (Efeseni 7:23: το πλήρωμα). Iar Hrisostom a explicat că „plinătatea” înseamnă adăugare – Biserica este, un fel de completare a lui Hristos, Care este doar Capul în Trupul Său. „Și asta înseamnă: abia atunci se va împlini capul, când se va zidi trupul desăvârșit”... Trupul lui Hristos, Biserica, devine, se împlinește în timp. În mod similar, fiecare Euharistie este un fel de împlinire a Cinei celei de Taină, împlinirea și revelația ei în lume și în timp. Fiecare slujbă euharistică este o reflectare completă a singurei mari Euharistii celebrate de Mântuitorul în ajunul suferinței Sale libere la Cina cea de Taină. După cum spunea Hrisostom, fiecare Euharistie este o jertfă totală, „o oferim și acum, apoi oferită și niciodată epuizată”... Întotdeauna și pretutindeni un singur Hristos, „și acolo atotcuprinzător, și aici atotcuprinzător”...
În calitate de Mare Preot Etern, Mântuitorul „ne săvârșește neîncetat această slujbă pentru noi”, spune pătrunzătorul liturgist bizantin Nicholas Cabasilas. Nu este că El se coboară din nou pe pământ și se întrupează sau locuiește în Darurile sfințite – „nu că Trupul înălțat se coboară din ceruri”... În Înălțarea Sa, Hristos, care stă de-a dreapta Tatălui, nu pleacă. pământul și „rămâne necruțător” – în Biserica Sa. După cum a spus Hrisostom,

„Hristos ne-a lăsat trupul Său și odată cu ea S-a înălțat.” În sensul teribilei și incontestabilei transformări euharistice, că prin acțiunea tainică a Duhului Sfânt, trimis în lume de Fiul de la Tatăl, Trupul Preacurat al lui Hristos este umplut în mod inexprimabil. Și acesta este misterul. Jertfa nu se repetă, sacrificarea nu se repetă...
Această jertfă, spune Kava-Sila despre Euharistie, „nu se realizează prin junghierea Mielului la vremea aceea, ci prin depunerea pâinii în Mielul înjunghiat”. Prin puterea invocării în rugăciune a Bisericii, prin inspirația Duhului, darurile oferite sunt sfințite - prin puterea Lui plină de har ele sunt scoase din ciclul pieritor al vieții naturale. Darurile cinstite sunt acceptate în altarul ceresc al lui Dumnezeu și devin adevărata trup și sângele lui Hristos; și prin aceasta ei sunt percepuți în unitatea posturilor lui Dumnezeu Cuvântul. Acesta este trupul Dumnezeului-Om, născut din Fecioară, suferit, înviat, înălțat, slăvit. Acesta este Hristos Însuși, în două naturi inseparabil cognoscibile...

„El a spus la început: să dea pământul iarbă”, explică Damaschin: „și până astăzi, prin irigare cu ploaie, își produce vegetația, emoționată și întărită de porunca divină. Așa că aici Dumnezeu a spus: „Acesta este trupul Meu și acesta este sângele Meu, și faceți aceasta în amintirea Mea; și prin porunca Sa atotputernică, așa este până va veni El... Și prin invocare apare ploaia pentru această nouă agricultură - puterea umbritoare a Duhului Sfânt.
Această „nouă agricultură”, în expresia îndrăzneață a Damascului, este un fel de sacrament cosmic, sfințirea naturii – o pregustare și preludiu la acea venire și mare reînnoire, când Dumnezeu va fi totul în toate. Acesta este începutul

cer nou și pământ nou. În Sfânta Euharistie, pământul devine deja rai: căci „acum este posibil să vezi trupul Împăratului cerurilor pe pământ”, remarcă Hrisostom. Și, totuși, acesta nu este un miracol fizic, natural, autosuficient, nu este doar transformarea materiei. Căci minunea euharistică este săvârșită de dragul omului și este săvârșită prin natura umană a Cuvântului întrupat. Euharistia este „vindecarea nemuririi”, φαρμαχον αδανασιας, în cuvintele Sf. Ignatie al Antiohiei, „medicamentul vieții”, „medicamentul nepieritoarei”... Aceasta este hrana nepieritoare și nemuritoare pentru om. Euharistia este celebrată de dragul de a mânca. În primul rând, este o masă. Și acceptând trupește Darurile Euharistice, ne unim sincer cu Hristos, cu Hristos Dumnezeu-Omul. Căci Trupul Domnului, însuflețit și viu, prin unitatea Postului Cuvântului întrupat, este deja îndumnezeit, este „trupul lui Dumnezeu care este peste toate”, în cuvintele lui Hrisostom. Prin puterea unității neschimbate și nedespărțite a celor două naturi în fața omului-Dumnezeu, prin împărtășirea euharistică, „prin amestecarea cărnii și sângelui”, așa cum spune Damasc, „devenim părtași Dumnezeirii Iisus." Și pentru o ființă spirituală corporală, prin care omul este creat, nu există altă cale și mijloace de a se uni cu Dumnezeu – așa cum ne-a descoperit Domnul Însuși: „Dacă nu mâncați trupul Fiului Omului și nu beți sângele Lui, voi nu va avea viață în tine.” (IO. VI.53).
În construirea Bisericii Sale, în anticiparea tainică a suferinței Sale mântuitoare, Domnul stabilește la Cina cea de Taină cea mai sfântă taină a Noului Testament și le descoperă ucenicilor că acesta este sacramentul unității și al iubirii. Mântuitorul îi învață și îi instruiește pe apostoli despre iubire în acea noapte. Și vorbește despre dragoste, despre cum mă conectez despre putere -

supă de varză. El vorbește despre Sine ca Noul și Al Doilea Adam – ca Noul Adam, Domnul este Calea pentru oamenii care vin la Tatăl în El și prin El. Iar tainica Casă a Tatălui, în care sunt multe sălașuri, este Domnul însuși, în al cărui Trup, în Biserică, cei ce cred în El prin puterea plină de har a iubirii sunt uniți într-o mângâiere tainică cu El și cu reciproc. Și sunt uniți prin sacramentul trupului și al sângelui, după cuvântul Său: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne în Mine și Eu în el”. (IO. VI.56). Învățătura apostolică despre Biserică ca Trup al lui Hristos transmite, în primul rând, experiența liturgică, exprimă realitatea euharistică: „O singură pâine este și noi suntem mulți, un singur trup, căci toți ne împărtășim dintr-o singură pâine” (I Cor. X. 17). Hrisostom explică: „Noi suntem chiar acel trup. Pentru ce este pâinea? Trupul lui Hristos... Ce fac

cei ce se împărtășesc? Trupul lui Hristos... Nu multe trupuri, ci un singur trup"...
În Sfânta Euharistie, credincioșii devin Trupul lui Hristos. Și de aceea Euharistia este sacramentul Bisericii, „sacramentul adunării”, „sacramentul comuniunii”, μ,υσπεριον συνάξεως, μυσπηρισν κολνωνίας, comuniunea euharistică nu este doar o unitate spirituală sau morală, nu doar o unitate a experiență, în dacă și sentimente. Aceasta este o unitate reală și ontologică, realizarea unei singure vieți organice în Hristos. Însăși imaginea Corpului indică continuitatea organică a vieții. În credincioși, în tăria și măsura unirii lor cu Hristos, se revelează singura viață Dumnezeu-om — în comuniunea cu Sacramentul, în unitatea Duhului dătător de viață. Părinții străvechi nu au ezitat să vorbească despre comunicarea „naturală” și „fizică”, ei au explicat în mod realist imaginea evangheliei a Viei. „Al lui Sotel

și consanguin cu Hristos” numește Sf. Chiril al Ierusalimului părtași la masa euharistică. În trupul Său unic, a spus Sf. Chiril al Alexandriei, prin intermediul unei binecuvântări tainice, Hristos îi face pe cei care cred cu adevărat în armonie cu Sine și unii cu alții, „pentru ca noi înșine să convergem și să ne amestecăm în unitate cu Dumnezeu și între noi, deși despărțindu-ne în suflete unii de alții. și trupurile într-o persoană deosebită”... „Pentru aceasta S-a amestecat cu noi și și-a dizolvat trupul în noi”, spune Hrisostom, „astfel încât să alcătuim ceva una, ca un trup legat de cap. Și acesta este un semn al celei mai puternice iubiri... Am vrut să fiu cel mai înalt frate. De dragul tău, m-am alăturat trupului și sângelui. Și acest carne și sânge, prin care am devenit intim cu voi, vă învăț din nou.” — În Euharistie, impenetrabilitatea și exclusivitatea umană sunt îndepărtate. Credincioșii devin „parteneri” în Hristos și prin aceasta
- parteneri unii cu alții. Se creează o nouă umanitate catolică, rasa creștină. „Toți sunt un singur Hristos, ca un singur trup din multe mădulare”, spune Sf. Simeon.
Euharistia este un sacrament catolic, un sacrament al păcii și al iubirii și, prin urmare, al unității. Mysterium pacis et unitatis nostrae, ca Fericit. Augustin. Aceasta este cina iubirii. Ca în adevăr, Cina cea de Taină a fost Cina Iubirii, când Domnul a dezvăluit și a arătat ucenicilor „calea cea mai excelentă” a iubirii desăvârșite, după chipul iubirii Sale: „cum v-am iubit Eu, așa să iubiți și voi. unul pe altul” (Io. XIII. 34) . Și mai mult,
- după chipul iubirii Trinitare: „precum M-a iubit Tatăl, și Eu v-am iubit pe voi; rămâne în iubirea mea”. (Io. XV. 9). Domnul urcă porunca iubirii la misterul unității Trinității — căci această taină este iubire; „și acest nume este plăcut lui Dumnezeu

mai mult decât orice alt nume”, spune St. Grigore Teologul. Încheind discursul Său de rămas bun în Rugăciunea Marelui Preot, Mântuitorul se roagă pentru unitatea și unitatea celor care cred în El: „Fie ca toți să fie una, precum Tu, Părinte, în Mine și Eu în Tine, să fie și ei una în Noi... Eu în ei și Tu ești în Mine;; să fie desăvârșiți într-una singură.” (Io. XVII. 21, 23). Pentru noi, dezbinați și izolați, această unire după chipul Treimii, consubstanțială și nedespărțită, este posibilă numai în Hristos, în dragostea Lui, în unitatea Trupului Său, în comuniunea cu paharul Său. În unitatea Bisericii Catolice, consubstanțialitatea trinitariană se manifestă în mod misterios; iar

după chipul Treimii consubstanțialității și a circulației vieții divine, mulțimea credincioșilor are un singur suflet și o singură inimă (cf. Fapte IV.32). Și Biserica recunoaște și realizează această unitate și catolicitate în primul rând în sacramentul euharistic. Se poate spune că Biserica este în creație chipul Preasfintei Treimi și, prin urmare, revelația Treimii este legată de întemeierea Bisericii. Iar comuniunea euharistică este împlinirea și vârful unității Bisericii.

2.

Sacramentul euharistic este, în primul rând, rugăciune comună și conciliară. Publica et communia orația, a spus St. Ciprian al Cartaginei, - „și când ne rugăm, nu ne rugăm pentru unul, ci pentru tot poporul, pentru că noi, întregul popor, suntem una”... Ne rugăm pentru întregul popor, și tot poporul se roagă... Acest lucru se reflectă deja în forma exterioară a rugăciunilor: împărtășim... „Rugăciunile de mulțumire sunt și esența comunității”, notează Hrisostom.

Sunt aduși de un duhovnic care acționează în secret, sunt aduși din întregul popor, din Biserică, din adunarea credincioșilor. În numele Bisericii, în numele întregului popor bisericesc, aduce o jertfă sfântă; și se roagă nu de la sine, ci de la oameni, așa cum Darurile prezentate pe altar sunt oferite de la oameni. „Îți oferim încă această slujbă verbală și fără sânge, și cerem, și ne rugăm, și implorăm: trimite-l pe Duhul Tău Sfânt să coboare peste noi și asupra acestor daruri care sunt prezentate... Și oamenii țin împreună acest „mister” (mai degrabă decât ... secretă ") rugăciune și invocare cu acordul nostru: „Ți cântăm, Te binecuvântăm, Îți mulțumim, Doamne, și ne rugăm Ție, Dumnezeul nostru”... Acesta nu este un acord pasiv, nu un însoțitor de rugăciune, - aceasta este o dovadă a unanimității și identității inseparabile în rugăciune. Biserica vorbește prin gura preotului. Dar numai un preot îndrăznește să ridice rugăciunea poporului, căci numai el, prin harul dumnezeiesc, este îmbrăcat cu dreptul și îndrăzneala să vorbească pentru toată lumea. Acest drept și acest dar el are și primește nu de la oameni, ci de la Duhul Sfânt, în ordinea ierarhiilor succesive; dar o primește pentru oameni, ca un anume luminator al corului bisericesc – o are ca dar de slujire, ca unul dintre darurile în varietatea darurilor bisericești.

Rugăciunea „noi” înseamnă nu numai pluralul. În primul rând, unitatea spirituală a Bisericii viitoare, catolicitatea indivizibilă a apelului la rugăciune. „Cine este în comun și este de acord, dându-ne rugăciuni”, se adresează Biserica într-una dintre rugăciunile euharistice. Căci rugăciunea credincioșilor trebuie să fie o rugăciune „simfonică”, trebuie făcută „cu o singură gură și o singură inimă”. Și nu într-un asemenea mod privat, personal și izolat

noi rugăciuni. Dar pentru ca până și fiecare rugăciune alcătuitoare să fie eliberată de limitările personale, să înceteze să fie doar personală și să devină generală și catolică. Adică ca fiecare să se roage nu pentru sine, ci tocmai ca membru al Bisericii, simțindu-se și recunoscându-se ca membru al trupului bisericesc. Este dat în pace și dragoste. Așadar, în ritul liturgic, rugăciunea de înălțare este precedată de o chemare la iubire și o rugăciune de sărutare: Să ne iubim unii pe alții... Și, în același timp, se înțelege nu numai iubirea umană care este slabă și exclusivă. , ci acea nouă iubire despre care Mântuitorul a învățat - iubire în Hristos și în Hristos și iubire pentru Hristos. Nu o atracție naturală, ci o putere plină de har

revărsată în inimile noastre de Duhul Sfânt (Rom. V. 5.) În Biserică, iubirea se transformă, primește plenitudine și realitate ontologică. De aceea devine posibil să „iubești pe cei dragi așa cum te iubești pe tine însuți” — nu se poate decât să-l iubești așa în Hristos, pe care privirea credincioasă îl deschide în fiecare aproapele, în „unul dintre acești micuți” și numai prin puterea iubirii jertfe a lui Hristos. Această iubire nu tolerează limitări și limite, nu poate și nu vrea să fie închisă, singură. Orice bine personal încetează să mai fie de dorit și dulce. Și aceasta este o asemănare a iubirii lui Hristos, care nu taie pe nimeni din plinătatea ei. Hrisostom a vorbit despre aceasta cu putere, explicând Rugăciunea Domnului. Să se facă voia Ta așa cum este în cer și pe pământ! Aceasta înseamnă: „precum în cer, zicem, nu este un singur păcătos, așa să nu fie niciunul pe pământ; ci în toți, zicem, rădăcină-ți frica și fă-ți pe toți oamenii îngeri, deși ei sunt ai noștri. dușmani și potrivnici”... Cu o asemenea dragoste este necesar să se treacă la teribilul sacrament euharistic. „Căci există o curățire comună pentru întreaga lume,

sacrificiu”, notează Hrisostom. Și s-a deschis un regat comun...
Există o sferă și îndrăzneală catolică în rugăciunea liturgică. „Îți oferim încă acest serviciu verbal despre univers”, se roagă Biserica. Iar cererile liturgice îmbrățișează întreaga lume, ca unul care a primit deja binecuvântarea lui Dumnezeu. În rugăciuni, Biserica se străduiește să enumere după nume toată componența ei, slăviți și infirmi, vii și decedați. Și în această numire a tuturor celor pentru care poporul bisericesc ar trebui și vrea să se roage, începutul personalității este sfințit și afirmat. Numirea euharistică a celor vii și a morților înseamnă afirmarea fiecărei individualități în corpul unic și conciliar al Bisericii. „Și dă-le un loc și o ședere în împărăția ta”, în cuvintele vechii liturghii alexandrine, τοπον καί μονήν, Și cerem lui Dumnezeu să umple slăbiciunile și golurile din memoria noastră: bveniyu, sau după numele mulțimii, amintește-ți Însuși, Dumnezeu, vârsta și rangul oricui îi cunoaște pe toți din pântecele mamei Sale „... Și prin rugăciune comună pentru „fiecare suflet creștin” și pentru toți cei morți în nădejdea învierii la viața veșnică, mărturisim și ne întărim. voință la o rugăciune cuprinzătoare, inexprimată. Și mai mult, rugăciunea euharistică cu atenție iubitoare îmbrățișează plinătatea și complexitatea situațiilor și condițiilor de viață, întreaga complexitate a destinului pământesc. Binecuvântarea și mila lui Dumnezeu sunt invocate de-a lungul vieții, căci totul este îmbrățișat și îmbrățișat de iubirea lui Hristos: „Fii tu însuți totul pentru fiecare, conducând pe fiecare și cererea lui, și casa lui și nevoia lui”... Toată viața este contemplat în Hristos. Și Biserica se roagă: „Adu-ți aminte, Doamne, de cei care ți-au adus aceste daruri și de cei despre care și prin cine și pentru cine

le-au adus. Adu-ți aminte, Doamne, de cei ce aduc rod și fac bine în sfintele Tale biserici și adu-ți aminte de cei săraci... Adu-ți aminte, Doamne, de cei ce sunt în pustii și munți și peșteri și râpe ale pământului... Adu-ți aminte, Doamne, preacuvioșii și evlavioșii regi... Adu-ți aminte de toți șefii și autoritățile... Adu-ți aminte de poporul care vine și de cei care nu sunt prezenți din pricina binecuvântate și miluiește-te pe ei și pe noi după mulțimea milei Tale: vistieriile lor cu toate lucrurile bune, țin căsătoriile în pace și unanimitate, cresc

prunci, instruiți tinerii, mângâiați pe cei slabi de inimă, Adunați pe cei împrăștiați, convertiți-i pe cei greșiți..., eliberați pe cei chinuiți de duhurile necurate. Însoțește marinarii, însoțește călătorii, protejează văduvele, protejează orfanii, eliberează prizonierii, vindecă bolnavii. Adu-ți aminte, Doamne, de cei ce sunt în judecată și în exil, și în mine și în toată întristarea, nevoia și necazul, și de toți cei care au nevoie de marea Ta milostivire - și de cei ce ne iubesc și ne urăsc și ne-au poruncit nevrednici de roagă-te pentru ei. Și tot poporul Tău, Doamne, Dumnezeul nostru, adu-ți aminte și revarsă peste toți îndurarea Ta bogată... Această rugăciune este închinată după sfințirea lui Daror, înaintea lui Hristos însuși. Iar această pomenire plină de iubire se încheie cu o cerere pentru unanimitate și pentru pace, pentru pacea lumii întregi: „Opriți cearta bisericilor, opriți confuzia popoarelor, nimicește răscoala ereziilor prin puterea Duhului Tău Sfânt. Primește-ne pe toți în Împărăția Ta și, arătându-ne că suntem fiii luminii și fiii zilei, dă-ne nouă pacea Ta și dragostea Ta... Și dă-ne cu o singură gură și o singură inimă să slăvim și să cântăm pe toate Tale. -nume cinstit și măreț”... - Deci tot poporul se roagă și se roagă pentru tot poporul.
Și nu este doar unitatea rugăciunii. B Eucharis-

acestea, invizibil, dar într-adevăr, plinătatea Bisericii se descoperă. Fiecare liturghie se săvârșește în legătură cu întreaga Biserică și, parcă, în numele ei, nu numai în numele poporului care vine, așa cum o are duhovnicul, în virtutea succesiunii apostolice, și din apostolilor și din întreaga Biserică și în această măsură de la Hristos însuși. Pentru fiecare... „mică Biserică” nu este doar o parte, ci și o imagine contractată a întregii Biserici, nedespărțită de unitatea și plenitudinea ei. Și de aceea, în fiecare liturghie, întreaga Biserică în mod tainic, dar cu adevărat, co-prezentă și participă. Preoția liturgică este un fel de Bobotează reînnoită. Și în el îl contemplăm pe Dumnezeu-omul Hristos, ca Întemeietor și Cap al Bisericii, și împreună cu el întreaga Biserică. În Rugăciunea Euharistică, Biserica se contemplă și se recunoaște pe ea însăși ca trupul unic și întreg al lui Hristos. Semnul exterior al acestei unități contemplate sunt particulele plasate în timpul proskomediei pe sfântul discos din jurul Sf. Mielul pregătit pentru sfințire. „În această imagine și acțiune divină a proskomediei sacre”, explică Simeon din Tesalonic, „noi vedem într-un fel pe Isus Însuși, contemplăm întreaga Sa Biserică. În centrul a tot ceea ce Îl vedem pe El, adevărata lumină, viața veșnică.. Căci El Însuși este prezent aici sub chipul pâinii, la mijloc. O particulă în partea dreaptă o înfățișează pe Maica Sa, în stânga - sfinți și îngeri; iar mai jos, adunarea evlavioasă a tuturor celor care au crezut în El. Iată o mare taină... Dumnezeu este în mijlocul oamenilor și Dumnezeu este în mijlocul zeilor, care au primit îndumnezeirea de la Dumnezeu, care este adevărat prin fire și întrupat pentru noi. Aici este împărăția viitoare și revelația vieții veșnice.”
Iar aceasta nu este doar o imagine, nu doar simbolism sacru.Comemorarea liturgică are

putere mistică – de aceea este săvârșită numai pentru credincioși, pentru membrii Bisericii (deși Biserica se roagă și pentru „cei din afară”, pentru cei care au apostaziat și nu Îl caută pe Dumnezeu, dar nu într-o înălțare sfântă) . Căci, continuă Simeon din Tesalonic, „o

părticică adusă pentru cineva, care stă lângă pâinea divină, în timp ce acţionează în mod sfânt şi este schimbată în trupul lui Hristos, şi ea însăşi devine imediat părtaş la sfinţire; și fiind pus într-un potir, se unește cu sângele. Prin urmare, asupra sufletului pentru care este adusă, harul coboară. Aici, parcă, are loc comuniunea mintală; iar dacă o persoană este evlavioasă, sau chiar dacă este păcătos, dar s-a pocăit, atunci primește în mod invizibil comuniunea Duhului cu sufletul său... Și astfel, în comemorarea euharistică, creșterea ontologică a credincioșilor în Hristos. este întărită. Aceasta nu este o acțiune magică, aceasta este acțiunea harului mântuitor al Crucii, acceptabilă și asimilată de toată lumea în măsura purității și a demnității. Căci poate fi împărtășirea Sf. Mister și condamnare. Doar iubirea omului asimilează iubirea unui Dumnezeu condescendent. Și Hristos Se dăruiește pe Sine însuși nu numai celor care se împărtășesc trupește din Trupul și Sângele Său din mâinile preoției. Prin sacramentul euharistic, El se învață pe cei absenți, „cum știe El”. Aceasta este comuniunea spirituală sau „mentală”. Căci sensul comuniunii este în unire cu Dumnezeu-omul prin trupul Său; și în unirea nu numai a trupului, ci și a sufletului și a spiritului. Dimpotrivă, fiecare unire cu Hristos este un fel de comuniune și deci o atingere a trupului Său cel mai curat și preaslăvit. „Fiecare odihnă a sufletelor și orice răsplată pentru virtute, atât mare cât și mică”, spune Cabasilas, „nu este altceva decât această pâine și această ceașcă, care participă în mod egal la felul de a trăi și la felul de a trăi.

morții, fiecare în felul lui”. Și astfel, în Euharistie, pragul morții, pragul despărțirii muritoare este îndepărtat, – cei răposați sunt uniți cu cei care trăiesc în unitatea euharistică, în unitatea mesei lui Hristos. Comemorarea euharistică nu este doar o amintire, ci o viziune, o contemplare a comuniunii apostolice în Hristos. De aceea, se face o rugăciune pentru toată lumea, pentru că „prin această jertfă sfântă, toți împreună, atât îngerii cât și oamenii sfinți, s-au unit cu Hristos și s-au sfințit în El și prin El s-au unit cu noi”, spune Simeon din Tesalonic. Și de fiecare dată când celebrăm slujba euharistică, contemplăm și experimentăm această unitate desăvârșită și ne rugăm pentru toată umanitatea chemată și mântuită. Ne rugăm ca Biserica, toată Biserica se roagă.

Euharistia este un fel de revelație ontologică despre Hristos și despre Biserică, despre Hristos în Biserică. „Tainele înseamnă și Biserica”, spune Cavasila, „pentru că ea este trupul lui Hristos și mădularele în parte (I Cor. XII. 27).” Și continuă: „Și Biserica este indicată prin Taine, nu ca simboluri, ci ca mădulare sunt indicate de inimă, precum ramurile sunt indicate de rădăcinile unui pom și, după cuvântul Domnului, ramurile sunt indicate. indicat printr-o viță de vie; căci aici nu este vorba doar de asemănarea numelui și nu de asemănarea asemănării, ci de identitatea faptei... Dacă cineva ar putea vedea Biserica lui Hristos chiar în forma în care ea este unită cu Hristos și participă în trupul Său, atunci n-ar vedea-o cu nimic altceva decât numai prin trupul Domnului... Căci credincioșii, prin acest sânge, trăiesc deja viața în Hristos, uniți în adevăr cu acel Cap și îmbrăcați cu acest trup. ”

Euharistia este mai degrabă un imn decât o rugăciune - de unde chiar și numele de „mulțumire”. Desigur ca este

- Golgota, „și pe tron este Mielul înjunghiat, Trupul zdrobit și Sângele vărsat. Dar Golgota este și o taină a bucuriei, nu a fricii, o taină a dragostei și a slavei... Acum Fiul Omului este proslăvit (Io. XIII. 31). Iar dacă, din nevrednicie, tremurăm înaintea Crucii, atunci tremurăm de evlavie, uimiți de plinătatea nespusă a iubirii dumnezeiești. Căci „începutul, mijlocul și sfârșitul crucii lui Hristos sunt toate o singură iubire de Dumnezeu", a spus Mitropolitul. Filaret. Iată, bucuria lumii întregi apare în cruce... Și în păcatele noastre tremurăm, dar ne bucurăm și ne slăvim, și cântăm un cântec biruitor, un cântec de laudă și mulțumire: noi". În toate sacramentele liturgice, în toate rugăciunile se aud tonuri biruitoare și recunoscătoare. Aceasta este intrarea Regelui Slavei... Contemplăm și ne amintim nu numai Golgota, ci „și tot ce s-a întâmplat pentru noi - crucea, mormântul, învierea de trei zile, înălțarea la cer, scaunul de pe mâna dreaptă, a doua și slăvită venire"... Contemplăm nu numai pe Hristos răstignit și suferind, ci și pe Hristos înviat și înălțat în slava transcendentă, Capul vieții, biruitorul morții. Euharistia este un semn al biruinței, un semn al mântuirii împlinite, al mântuirii din corupție, al biruinței asupra morții. Acesta este sacramentul reconcilierii - iubire, nu întristare, iertare, nu judecată. Hristos a suferit, dar a înviat; iar cu moartea a distrus moartea... Învierea după o patimă liberă, iar pe trupul slăvit al Domnului au rămas „răni de unghii" pe care le-a atins Tom. Dar Hristos S-a ridicat și S-a înălțat la slavă. Și moartea Lui a devenit învierea noastră. Ne bucurăm și vă mulțumim pentru asta. „Îți mulțumim și pentru această slujbă, pe care M-ai învrednicit să o primesc din mâinile noastre"... Căci în

În acest serviciu groaznic ne unim cu Hristos și îi acceptăm viața și victoria Sa pe cruce.

În cuvintele lui Cabasilas, „toată misticismul este, parcă, un fel de corp de istorie", „o singură imagine a împărăției unice a Mântuitorului". Euharistia este imaginea întregii contemplări divine. Prin urmare, amintirea recunoscătoare cuprinde întreaga creație, întregul fapte ale Înțelepciunii și Iubirii Divine. Contemplarea liturgică este plină de patos cosmic, căci în Hristos, în Întruparea Cuvântului și în Învierea Dumnezeului-om, s-a împlinit și desăvârșit voința pre-veșnică a lui Dumnezeu pentru lume. În Întruparea Cuvântului a avut loc sfințirea materiei și noi aducem primele roade ale materiei, din iarbă și din rodul viței de vie, pentru sfințirea euharistică. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om au fost restabilite în el și contemplăm în drepți și sfinți „îndumnezeirea" omului, făgăduită și dorită, ca s-a împlinit, și ne bucurăm și mulțumim pentru aceasta. În sfinți, Biserica contemplă împlinirea ei, vede Împărăția lui Dumnezeu, care a venit în putere. Și se bucură de ele, ca de cel mai mare dintre darurile lui Dumnezeu pentru om. Aceștia sunt membrii săi care, într-o faptă bună, au ajuns la odihna lui Hristos și s-au înălțat în bucuria Domnului lor. „Toți suntem un singur trup, deși unele membre sunt mai strălucitoare decât altele", remarcă Hrisostom. Și mai presus de toate și mai ales Biserica își amintește de Maica Domnului, „rădăcina acestei jertfe dumnezeiești" – după omenire. În Euharistie ne împărtășim din Trupul, născut din Ea, într-un anumit sens, și din trupul Ei; iar prin aceasta devenim în mod tainic fiii Ei, iar Ea este Maica Bisericii, ca Maica lui Hristos, Capul Bisericii. „Acest cuvânt este adevărat", mărturisește cu îndrăzneală Sf. Simeon Noul Teolog, - „pentru trupul Domnului

este carnea Maicii Domnului"..,. În Întruparea Cuvântului, lumea pământească, omenească a fost reunită cu lumea cerească, îngerească; iar în liturghie ne rugăm și slăvim împreună cu puterile cerești, „care formează pe ascuns heruvimii”, corul omenesc împreună cu catedrala îngerilor... Și aducem și repetăm neîncetatul cântec serafic, „căci prin Hristos Biserica. din îngeri și oameni a fost făcut un singur yu”, explică Simeon din Tesalonic. Forțele îngerești slujesc tainele pământești, „vor să intre în tainele Bisericii”... — Astfel, în Euharistie se reunesc și se intersectează toate planurile ființei: cosmicul, umanul, serafimii. În ea, lumea se deschide ca un adevărat cosmos, unit și unit, adunat și conciliar. Gândul urcă până la începutul lumii și îi urmează soarta. „Tu ne-ai scos din inexistență la existență și ai înviat din nou pe cei căzuți și nu ai încetat să faci totul până când ne-ai ridicat la ceruri și ne-ai dat împărăția viitoare”, se roagă Biserica. Și în Hristos este deschisă tuturor calea „spre plinătatea Împărăției”.
În Euharistie, începutul și sfârșitul, amintirile Evangheliei și profețiile apocaliptice, sunt unite - întreaga plinătate a Noului Testament. Există o mulțime de lucruri liturgice în Apocalipsă. - Cina Mielului. Iar în ritul liturgic deja ard culorile epocii viitoare. Acesta este începutul transfigurarii lumii, începutul învierii ei la viața veșnică; și, invers, se poate spune că Învierea vieții va fi Euharistia universală, o masă, un gust de viață. „De aceea, Domnul a numit desfătarea sfinților în veacul viitor o masă”, explică Cabasilas, „pentru a arăta că nu este nimic mai mult decât această masă”. „Și Isus, jertfa desăvârșită”, spune Simeon din Tesalonic, „va fi printre toți

sfinții lor; pace si unitate pentru toti, preot si duhovnic, unind pe toti si unindu-te cu toti. Euharistia anticipează împlinirea sau plinătatea Bisericii, acea unitate desăvârșită a umanității, pe care o tânjim și o căutăm în viața veacului viitor — deși și atunci ea va fi diminuată și limitată de împotrivirea răuvoitoare a făpturii. .. Euharistia este premergătorul și începutul învierii, după făgăduința Mântuitorului: „Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua de apoi” ((Io VI . 54). Aceasta este nădejdea și angajamentul învierii, „logodna vieții și a împărăției viitoare.” În Euharistie atingem pacea transfigurată, intrăm în rai, atingem viața viitoare.” „Cei care împărtășiți din acest sânge", a spus Hrisostom, "stați împreună cu îngerii, arhanghelii și puterile cerești, îmbrăcați în hainele împărătești ale lui Hristos și având arme spirituale. Dar prin aceasta nu am spus încă cel mai mare: ei sunt îmbrăcați în țarul însuși". ... Acest lucru are loc în lumea empirică, în istorie; și, în același timp, acesta este sfârșitul și desființarea istoriei, victoria asupra împărțirii și a fugării timpului. Potrivit explicației Sfântului Maxim, totul în liturghia este o imagine a epocii viitoare și înseamnă „sfârșitul acestei lumi”. Nikolai Cabasilas a vorbit despre aceasta cu o forță și îndrăzneală deosebite. „Pâinea vieții, Euharistia, este ea însăși vie și, de dragul ei, sunt vii cei cărora le este predată... Însuși pâinea vieții mișcă ceea ce este hrănit, se schimbă și îl transformă în Sine... Când Hristos se revarsă în noi și Se unește cu noi El ne schimbă și ne transformă în Sine, ca o mică picătură de apă turnată în marea fără margini a lumii...

proprietate; iar ţărâna, căpătând o înfăţişare împărătească, nu mai este ţărână, ci trupul Regelui, mai binecuvântat decât este imposibil de gândit... Cel mai bun învinge pe cel mai slab, iar divinul ia stăpânire pe om, și după cum spune Pavel despre înviere: moartea este jertfită vieții (2 Cor. V. 4)... Acesta este ultimul sacrament. Nu poți merge mai departe, nu poți adăuga mai mult...

Și cu și mai multă forță simțim linia și decalajul dintre transfigurat și netransformat, dintre sacru și lumesc, o contradicție ascuțită între tăcerea sacramentului suprem și discordia lumii înconjurătoare. În templu este tăcerea iubirii eterne. Și marea lumii năvăli în jurul templului. Biserica rămâne încă doar o insulă în „marea în creștere a vieții. Aceasta este o insulă strălucitoare, strălucitoare; iar deasupra ei strălucește și arde Soarele Divin al Iubirii, Sol Salutis. Dar lumea rămâne fără iubire și din iubire; și oricum nu vrea și nu acceptă dragostea adevărată. - Și în sufletul unui creștin se descoperă o împărțire amară. În experiența liturgică există un patos al tăcerii, o sete de tăcere, o sete de contemplare solitare. Să lăsăm acum deoparte toate grijile lumești... Și în această taină există un adevăr incontestabil. Calea către potirul euharistic duce prin autoexaminare severă, prin poartă singur cu conștiința în fața lui Dumnezeu. Iar reverența caută să protejeze altarul de deșertăciunea acestei lumi, — nu pentru că vrăjmașul tău va spune secretul... Ca și pe Muntele Schimbării la Față, în experiența liturgică există atât de multă lumină divină, încât nu vrei să se întoarcă. și întoarce-te în deșertăciunea lumii. Și împreună cu asta, dragostea nu tolerează inactivitatea; iar patosul unității și al unității, adunat în privegherea liturgică, nu poate decât să fie revărsat în fapte. Lucrările de dragoste continuă închinarea,

pentru că ei, în propriul lor sens, sunt închinare, slujire și laudă lui Dumnezeu — Iubire. De aceea, din Euharistie, calea se deschide spre isprava vieții, spre căutarea păcii pentru lume, - „Mântuiește împlinirea Bisericii Tale..., dă pace lumii Tale”, cu o asemenea cerere „în lume” ieșim din templu, așa cum trebuie să facem cu lumea și intrăm în el... Cu voința ca întreaga lume a lumii lui Dumnezeu să devină, o împlinire strălucitoare a voinței atot-bune a Atotfericitului Dumnezeu. Iar slujirea lumii devine o sarcină pentru cei părtași la Potirul Păcii. Lupta lumii nu poate decât să tulbure și să rănească inima creștină și mai ales lupta lumii în Hristos, lupta lumii creștine, dezbinare la masa euharistică. În această ceartă și dezbinare există un mister jalnic, misterul trădării și opoziției umane. Acesta este un mister teribil, pentru că nu tunica Domnului, Trupul Său, este sfâșiată. Numai iubirea, iubirea lui Hristos, lucrând în noi prin Duhul lumii, învinge această discordie. Este adevărat că oricât am face pentru a „uni pe toți”, întotdeauna se dovedește a fi puțin. Iar calea către Biserică se prăbușește în multe căi și se termină dincolo de orizontul istoric, în împărăția neseară a veacului viitor. Călătoria se va încheia când va veni Regele și se va deschide sărbătoarea.

Și până atunci, rugăciunea Bisericii pentru împlinire va suna de suferință. Cum sună din primele zile: „Cum s-a strâns pâinea aceasta, împrăștiată cândva peste munți, și a devenit una, adună Biserica Ta de la marginile pământului în Împărăția Ta! »

Să vină Împărăția Ta! Să se facă voia Ta, ca în cer și pe pământ!

1929. III. 11/24.
Săptămâna Ortodoxiei.

FILOZOFIA LUI G. S. SKOVORODY.

(1722-1794).

eu.

Skovoroda aparține puținilor gânditori slavi despre care s-a scris mult. O listă incompletă a literaturii despre Skovorod dată în ultima carte a lui D. Ts. Bagalia. *) conține cel puțin 222 NN Cu toate acestea, este puțin probabil să găsim în literatură afirmații mai contradictorii despre cel puțin un filozof decât despre Skovorod. Skovoroda a fost lăudat nu numai ca moralist și ca „artist al vieții” (Lebenskunstler), care, poate singurul lucru remarcabil, este ciudatul său mod de viață de frontieră, ci și ca un profund metafizician și filozof teoretic; a fost portretizat ca un „filozof fără sistem” și un sistematist, un filosof creștin și un „liber gânditor” și necredincios, un reprezentant al criticii raționaliste a textului biblic; poziția sa filozofică a fost caracterizată ca spiritism, dualism și chiar materialism; era considerat fie un reformator social, fie un liniștit. În studiile sale

♦) Un eseu excelent despre biografia lui Skovoroda și o trecere în revistă a întregii literaturi despre el este dat în cartea D-Battalia: Skovoroda, Harkov. 1926 (în ucraineană).

au găsit asemănări și și-au stabilit legătura cu învățăturile stoicilor și ale lui Platon, scolasticii și gânditorii Renașterii, cu învățăturile lui Malebranche și Spinoza.istorici literari, chiar politicieni și jurnaliști. Filozofii, probabil, au fost de acord asupra unui punct - că Skovoroda se afla sub influența incontestabilă a tradiției elenistice și patristice. Dar munca concretă de clarificare a tuturor legăturilor și dependențelor care există aici nu a fost făcută de nimeni până de curând.

Nu intenționăm să ne angajăm în toate nenumăratele controverse și controverse care au apărut din diversitatea de opinii pe care am remarcat-o și care sunt neîntemeiate sau prost fundamentate pe fapte. Pentru că, în opinia noastră. Skovoroda, în lucrările sale, vorbește suficient de clar tuturor celor care doresc să-l audă și nu să înlocuiască ceea ce a auzit cu propriile sale născociri. Adevărat, lucrările lui Skovoroda (dialogurile sale, pe care le-a copiat personal și le-a distribuit între prietenii și admiratorii săi, scrisorile și cântecele sale spirituale) sunt scrise într-un limbaj figurativ patetic și ciudat, a cărui particularitate este saturația simbolurilor și imaginilor sale. . Și, prin urmare, dacă cercetătorii caută teorii, învățături, afirmații teoretice din Skovoroda, atunci acest lucru este deja eronat, deoarece aproape toate afirmațiile, „judecățile” și „prevederile” filozofiei lui Skovoroda nu sunt construite din concepte,

··) Cea mai bună expunere a filozofiei lui Skvoroda, dar încă în multe privințe „„satisfăcător” a fost făcută de F. A. Ern: G. S. Skovoroda. Moscova. 1912. Dintre lucrările din ultimii ani merită atenţie articolele lui V. Petrov (vezi mai jos). O privire de ansamblu asupra celei mai recente literaturi despre Skovorod este oferită de mine în revista Der Ruasische Gedanke, 1929, I.

ci din imagini şi simboluri. Și o astfel de căutare a „teoretic" în sensul obișnuit al cuvântului conținut în filosofia lui Skovoroda este de două ori eronată, pentru că el este un fel de „dialectician", pentru care totul este cu două laturi, totul are „da" și „ nu" și care caută adevărul în contradicții, în contrarii.
Prin urmare, prima sarcină a interpretării este de a analiza limbajul particular al lui Skovoroda. Înțelegerea limbajului său poate fi obținută numai dacă se încearcă să deslușească nu judecăți și propoziții, ci cuvinte și simboluri individuale. Abia atunci ni se va dezvălui întregul joc al contradicțiilor.
O astfel de lucrare ne va face, de asemenea, clar că stilul filosofic al lui Skovoroda se bazează pe un fel de întoarcere, pe dezvoltarea inversă a formei conceptuale a filosofării la o formă simbolică vie, pe întoarcerea cuvintelor de la conceptual la simbolic. sens figurat. Magazinul său de imagini și simboluri este extras în principal din tezaurul filosofiei neoplatonice și al filosofiei antice în general, dar conceptele devin simboluri pentru el. Ca și în cazul „presocraților", în denumirile figurative, conceptele par să fie latente sub acoperirea denumirilor mitologice („apă", „foc", „δεχη", „άπε / lov", etc.). Conceptele lui TEK ȘI SKOVORODA sunt ascunse de multe comparații și simboluri. La fel ca la presocratici, la fel și la Skovoroda, fiecare simbol nu are un sens ferm stabilit, bine delimitat, ci are o anumită pluralitate de semnificații, ale căror limite de semnificație se învecinează parțial unele cu altele, parțial se intersectează, parțial complet diferite. ... Structurile simbolice trăiesc aici complet viață și caută să absoarbă,

absorb totul conceptual, precis, „uscat". Skovoroda nu este deloc „Socrate ucrainean", așa cum a fost numit adesea, ci „presocraticul ucrainean", care, totuși, are la dispoziție toate instrumentele conceptelor filosofiei antice și se ocupă de el, cu aceste complexe. aparate și unelte, într-un anumit sens ca și copilul - jucându-se cu ele și în loc de construcții uscate în concepte ridicând construcții simbolice din ele - dar nu lipsite de sens și nici fără conținut.
Simbolismul neoplatonismului din Skovoroda este strâns legat de simbolismul Vechiului Testament (ca, de exemplu, în Philo). — „Pentru" adevărul pentru un ochi ascuțit (înțelepții D. 4.) - nu a ieșit din manechinului îi place mințile rătăcitoare, dar în mod clar, ca într-o oglindă, părea, iar ei, văzând imaginea ei vie, o asemănau cu diverse figuri perisabile. Nici o singură culoare nu explică un trandafir, un crin, o narcisă atât de viu încât umbra imaginilor cerești și pământești formează frumos adevărul invizibil al lui Dumnezeu. De aici s-au născut hieroglyphica, emblemata, symbola, sacramente, pilde, basme, asemănări, proverbe. - „Și fiecare gând este ticălos, ca un șarpe care se târăște pe pământ. Dar există un ochi de porumbel în ea, care privește la apele potopului de mai sus la frumosul Ipostas al Adevărului. Într-un cuvânt, toate aceste gunoaie respiră pe Dumnezeu și Veșnicie, iar Duhul lui Dumnezeu plutește peste toată această baltă și minciuni. (364).*) Adevărul este revelat simbolic, în primul rând, în Biblie, plină de asemănări, „asemănări" — „Nu este templul Dumnezeului atotînțelept: lumea aceasta? Esența celor trei mire. Primul este mănăstirea universală, unde se naște tot ce se naște
·) Citez lucrările lui Skovoroda, ed. Bonch-Bruyevich (Sankt Petersburg, 1912), lucrări și scrisori neincluse în această ediție sunt

citate în ed. Bataliya (Harkov. 1894), cu adăugarea la indicarea părții și a paginii mărcii <Bag>.

vieți. Acesta este alcătuit din nenumărate myr myr și este un mare myr. Celelalte două sunt private și mici myra. Primul micro-cosmos este un sitsch - myrik, myrok sau un om. Cel de-al doilea Myr este simbolic, cu alte cuvinte, Biblia... Biblia este un myr simbolic, deci, că conține figuri ale creaturii cerești, pământești și subterane, astfel încât acestea sunt monumente care conduc gândirea noastră la conceptul de Natură eternă. , ascuns în perisabil, ca un desen în culorile sale „(496)” Biblia este o minciună și o revoltă a lui Dumnezeu, nu în a ne învăța minciuna, ci doar într-o minciună întipărită urme și căi, o minte târâtoare care duce la cele mai înalte. Adevărul „... (362). „Adevărul care apare în fața figurilor sale, ca și cum ar fi călărit peste ele. Iar ei, ridicându-se în mintea subtilă a Dumnezeirii, ca și când s-ar fi ridicat de pe pământ și ar fi ajuns la Începutul lor, cad din nou, ca frunzele după rod în locul lor de odinioară al putregaiului...” (363). - În interpretarea simbolică a acestor imagini sau „figuri” biblice, Skovoroda urmează căile pe care le-au urmat unii dintre Părinții Bisericii (Clement Alexandria - Aromata, Maxim Mărturisitorul, Origen - De Princ. IV, 16) și așa, de exemplu , un reprezentant al filozofiei elenistico-evreiești, ca Philo.
Dar lângă Biblia pentru Skovoroda, există întotdeauna filozofi antici - „Platon văzătorul lui Dumnezeu” (360), Socrate, Filon, Plutarh și alți nenumiți - „Cărți fabuloase de înțelepți antici, există teologia foarte veche. Ei au înfățișat și natura imaterială a lui Dumnezeu cu figuri, astfel încât invizibilul era vizibil, reprezentat prin figuri de creaturi” (355) -... „înțelepții antici aveau limbajul lor, își înfățișau gândurile în imagini, ca și cum in cuvinte. Imaginile acestora erau figuri ale unor creaturi cerești și pământești

Ray, de exemplu. soarele însemna adevăr. Un inel sau un șarpe, încolăcit într-un inel - eternitate. Ancoră - declarație sau sfat. Porumbel - rușine. Pasarele (barza) - cult. Cereale și sământa – gând și părere „... (268). Astfel, „imagini”, „figuri”, asemănări, simboluri sunt ceea ce trage Skovoroda din Biblie și din filosofia antică. Biblia și filosofia antică sunt surse în care el caută în egală măsură o dezvăluire figurativă, vizuală, a adevărului.
Aceste relații ale lui Skovoroda cu creștinismul și cu antichitatea determină originalitatea poziției sale istorice. Ca admirator al neoplatonismului, el este aproape spiritual de romantismul, care a înflorit abia zeci de ani mai târziu. El se luptă, așa cum au făcut-o și romanticii de mai târziu, împotriva viziunii asupra lumii a Iluminismului contemporan, iar această luptă face ca anumite aspecte ale personalității sale să fie categoric „romantice”. Pe de altă parte, el este ultimul reprezentant al marelui val de poezie și teologie baroc din Ucraina, are aceeași combinație bizare și fuziune de elemente creștine și antice... de la prietenul lumii - baroc și romantism . Aceasta este poziția incomparabil de particulară a lui Skovoroda în istoria spiritului.

2.

Mai întâi trebuie să spunem câteva cuvinte despre „metoda” lui Skovoroda. – Despre metoda Skovoroda? – Da, are o anumită metodă de

gândire și expunere. Această metodă este strâns legată de metoda „dialectică” a antichității și este o întruchipare simbolică a ultimei

a ei. Trebuie remarcate în special două puncte.*) În primul rând, antitetice, adică dorința de a releva contradicții în adevărata ființă, întrucât pentru Skovoroda, ca și pentru Platon, structura antitetică este esența în orice și fiecare esență (Sophist. 258). V.). Unele locuri din scrierile lui Skovoroda aduc în minte un fragment din Heraclit, - „Dumnezeu este zi, noapte, iarnă, vară, război, pace, saturatie, foame...” (Diels, 12, V. 67). Căutarea contradicțiilor în antichitate o găsim la Heraclit și eleatici, la Platon și Aristotel, dar mai ales în neoplatonism, iar apoi în literatura creștină. Deja în epistolele lui Pavel antiteticele joacă un rol esenţial. Skovoroda însuși notează acest lucru - „ceea ce le aduce celorlalți cea mai amară jenă, apoi Paul se distrează... Nu este posibil să ai o inimă de diamante?” – La urma urmei, Pavel caracterizează conținutul credinței creștine ca, într-un anumit sens, paradoxal-intern-contradictoriu – viața și moartea, moartea și nemurirea, corupția și eternitatea coincid într-un anumit sens pentru un creștin. „Întotdeauna purtăm în trupul nostru moartea Domnului Isus, pentru ca viața lui Isus să se descopere în trupul nostru. Căci noi, cei vii, suntem neîncetat predați morții de dragul lui Isus, pentru ca și viața lui Isus să se descopere în trupul nostru muritor” (Cor. II, 4, 9-10). „Căci acest stricăcios trebuie să se îmbrace în nestricăciune, iar acest muritor trebuie să se îmbrace în nemurire”. (Cor. I. 15, 53); dar mai presus de toate, însăși experiența religioasă a unui creștin este antitetică în interior – „când lumea prin înțelepciune nu L-a cunoscut pe Dumnezeu în înțelepciunea lui Dumnezeu, i-a plăcut lui Dumnezeu cu nebunia predicării pentru a-i salva pe cei care cred”. „- Doamne

*) La toate acestea, vezi cartea lui H. Leisegang: Denkformen. Leipzig- 1928. Vezi şi A. Losev: Ancient Cosmos. Moscova. 1927 (în rusă).

Dumnezeu i-a ales pe cei nebuni ai lumii ca să-i facă de rușine pe cei înțelepți, iar Dumnezeu a ales pe cei slabi din lume ca să rușine pe cei puternici; iar cei smeriți din lume și Dumnezeul smerit și fără sens au ales să desființeze semnificația. (Cor. I, I, 21; 27-28). Pentru creștini – „în cinste – dezonoare, blamați – lăudați, ca înșelatori – credincioși, necunoscuți – familiari, muribund – și totuși vii, pedepsiți – nu murim, întristați – ne bucurăm, săraci – dar pe mulți îi îmbogățim, nu avem nimic – și în noi stăpânim” (Cor. II, 6, 8-9). O antiteză similară în formulările principiilor fundamentale ale credinței creștine poate fi găsită la Pavel la fiecare pas...
Skovoroda pare să dorească să transfere în întreaga lume aceste antiteze ale credinței creștine și ale conștiinței religioase creștine. Căci – pentru el întreaga lume este antitetică. – „în toată această Lume, există două lumi care alcătuiesc o singură lume: lumea este vizibilă și invizibilă, vie și moartă, întreagă și zdrobită. Acest halat și acel corp. Aceasta este o umbră și acesta este un copac. Această substanță și acea ipostază, adică baza, care conține murdărie materială în felul în care un desen își ține vopseaua. Așadar, pacea în lume este veșnicie în decădere, viață în moarte, înviere în somn, lumină în întuneric, adevăr în minciună, bucurie în plâns, nădejde în deznădejde” (368). Deja aici se conturează două serii de contrarii, o antiteză în lume și în viața omului. În lume – „eternitatea în

decădere, viața în moarte, învierea în vis, lumină în întuneric”, în viața umană – „minciuna adevărată în minciună, bucuria în lacrimi, speranța în deznădejde ”. Skovoroda examinează aceste două serii mai detaliat. În natură, „nu găsești o zi fără întuneric și lumină, ci un an fără căldură și iarnă (364). „Noaptea este și dimineața zilei Domnului” (318). Antitezele formează totul în lume, unindu-se în unitate - „compune

unul - mancare - netezime si satietate, iarna si vara - fructe. Întuneric și lumină - zi. moartea si viata
- fiecare făptură” (520). – Același lucru este valabil și în viața spirituală – „nu vei găsi o stare care să nu fie amestecată de amărăciune și dulceață”. - „Dulceața este răsplata întristării, dar întristarea este mama dulceții” (346). „Plânsul duce la râs, iar râsul stă în plâns.” Plânsul corect este același cu râsul la timp. Aceste două jumătăți sunt una” (520). De asemenea, valorile vieții umane sunt paradoxal contradictorii
- „Înțelepciunea acră, cât de inestetică este în afară, este atât de importantă și magnifică în interior” (168). „În înfățișările josnice și sumbre, ca într-un portmanteau vechi, înțelepciunea este ondulată, de care toate și fiecare bijuterie este nedemnă. Cu această ticăloșie, această scară înaltă a lui Dumnezeu a coborât pe strada oamenilor de rând, pentru ca cei care intrau să fie cântăriți până în vârful conceptului ceresc” (172). „Deschide vălul și vei vedea că această nebunie este cea mai înțeleaptă, dar numai acoperită cu nebunie” (172). „Fericit, cine a reușit – să găsească în cruzime gingășie, în dulce amar, în ferocitate milă, în otravă otravă, în gust năprasnic, în moarte viață, dezonoare slavă” (394-5).
S-ar putea scrie astfel de citate din operele lui Skovoroda la nesfârșit. Întregul său „sistem”, așa cum vom vedea mai târziu, se bazează pe antiteze.
Alături de această doctrină a „coincidentió oppositorum” în fiecare esență, există noțiunea lui Skvoroda, trecând printr-o serie de analize ale unor probleme specifice, că totul în lume se mișcă între contrarii într-un cerc, reconciliând contrariile în acest fel. Căci „în cerc, începutul și sfârșitul sunt comune” (Heraclit, Diels, 12. V. 103). Mișcare circulară

prin urmare, pentru Platon și platoniciști, a fost un simbol al mișcării, al activității spiritului. Așa și-a imaginat Platon mișcarea sufletului lumii (Timaeus, 34A). și arcul individual (Tim. 37 Af., 47 Af.). Platon este urmat în acest punct de vedere de Philon (Quis de Geg. div. haer. 58, 282,; De somniis, II, 44. - Philon aparținea scriitorilor favoriți ai Skovro-da - 15). Proclus. (Inst, teol. 30-37). care a dat metodei dialectice o anumită formă exterioară (a rămâne cu sine - rdvu, a ieși din sine - πρόοδος, a se întoarce la sine - επιστροφή). La fel este și cu misticii germani, cu Meister Eckgart „sufletul iubitor se învârte” (Butner, I, 190). „Cercul”, „roata” lui Boehme este cel mai important simbol (Sex puncta theo-sophica, 1, 19, 48 și urm.). 67, IV, 16 etc.), iar Îngerul Silesius are spirit uman
-------das Rad,
Das aus sich selbsten lauft und keine Ruhe hat. Iar pentru Rilke, „încercul” în jurul lui Dumnezeu este un simbol esențial al experienței

mistice. Același lucru pentru Skovoroda. Dar cercul – pentru el – este în același timp un simbol al eternității, infinitului.
„Începutul și sfârșitul sunt la fel ca Dumnezeu sau Eternitatea” (366) „ca într-un inel. Primul și ultimul sunt la fel și acolo unde a început s-a terminat” (ibidem). „Roata este o imagine care închide în ea însăși roata nesfârșită a Eternității lui Dumnezeu și este ca praful care s-a lipit de ea” (271). Toate obiectele rotunde acționează ca simboluri ale simbolului - în primul rând cele menționate în Biblie - „lanț” (299), „minge - o figură formată din mai multe roți” (280). „Figura cârmei-ci; plat rotund, sferic, cum ar fi un inel, pâine, monedă etc. sau struguri și fructe de grădină cu ramuri și semințe etc. (373), „coronă,., măr, ... monisto, ...

(230), „soare” (281), „piatră de moară” (284); cu umor pur ucrainean, parcă glumind cu el însuși, Skovoroda face pe lista unuia dintre interlocutorii săi - „din câte vezi, în curând vei adăuga site, feluri de mâncare, pâine, azime, clătite cu farfurii, cu ouă, cu linguri și nuci si alte gunoaie... Dă mazăre cu fasole și picături de ploaie... Și nu uita de fructele din grădinile lui Solomon cu dovleac și pepeni verzi ai Io-ninei. În cele din urmă, septenarul lui Zakharin cu căni și ulei aprins în pahare în formă de nucă... Cred că Biblia are toate acestea” (284-5).
Un alt simbol al mișcării circulare este pentru Skovoroda șarpele, simbol care a jucat un rol deosebit de proeminent în sectele gnostice, dintre care una a primit chiar și numele de „ofiți” de la acest simbol. - „Șarpele, ținându-și coada în gură, răsare că Începutul fără de sfârșit și Sfârșitul fără început, începând să se sfârșească, sfârșitul să înceapă...” (369-370). „Dacă atârnă într-un inel încolăcit, există o figură a eternității” (273). „Ștemețenie și se răsucește în inele, astfel încât să nu poți vedea unde se gândește, dacă nu ții cont de capul lui. Deci eternitatea este peste tot și nicăieri” (505). Dar șarpele este și un simbol pentru o altă activitate a minții: pentru cunoștințe empirice, „târâtoare”, absorbite și înrobite de obiecte, legate de concret și material. – La fel ca gnosticii și Skovoroda, șarpele are o dublă semnificație simbolică. „Minciuna, dar și adevărată. Prost, dar și înțelept. Rău, dar este și bun” (512). Mincinos, rău și prost - „un șarpe care se târăște pe pământ”, „atrage inimile noastre dintr-o grădină binecuvântată” (256).
Mișcarea circulară a spiritului, în care sfârșitul caută începutul și vrea să-l găsească, este pentru

Principiul metodic al tigăilor. Acest lucru este dovedit nu numai de numeroasele simboluri ale unei astfel de mișcări cu care își umple lucrările în timp ce se joacă, ci și de iluminarea pe care o dă principalelor probleme ale metafizicii, antropologiei și eticii.
Nu trebuie să credem că simbolul cercului în filosofia noului timp se găsește în Skovoroda complet singur. Această imagine este vie și printre marii reprezentanți ai idealismului german. Așa este și cu Schelling: „Această viață originală, necesară și durabilă se ridică în acest fel de la partea de jos la cea de sus, dar ajungând la ea, se întoarce direct la început pentru a se ridica din ea.” Este „viața care se învârte mereu în ea însăși... un fel de cerc”, o mișcare neîntreruptă, o mișcare de rotație neîncetată – Atât conceptul de Început, cât și de Sfârșit, se îndepărtează în acest învârtire”

(Weltalter) Unvers. - Biblio th., p. 58-59); de asemenea, cu Hegel - viață individuală, substanță, adevăr, știință, toate acestea sunt „cercuri”, deoarece fiecare dintre ele are propriul său scop, propriul său scop și propria sa premisă în sine (Phaen. d. Geistes. Lasson. de exemplu, o sută). 13, 58, 516 etc.). Aceeași imagine a unei plante se găsește în Fichte pentru a caracteriza libertatea umană. (Werke, Medicus, III, 389).

3.

Tema principală antitetică a metafizicii lui Skovoroda este ideea că totul în lume este dual prin natură.

Primul obiect de luat în considerare - „lumea” este format din două „natura” - din divin și material, care, însă, nu se află unul cu celălalt.

reciproc, dar formează o unitate holistică. Acest „monodualism” al lui Skovoroda variază în multe feluri. – „Dumnezeu este... în trup omenesc. El este cu adevărat în trupul nostru vizibil, nu material în material, etern în cel pieritor în fiecare dintre noi și scop în fiecare”... (101). „Întreaga lume este formată din două naturi: una este vizibilă, cealaltă este invizibilă. Această natură invizibilă sau Dumnezeu pătrunde și conține toată creația, pretutindeni și întotdeauna a fost, este și va fi... ”(100). ... orice răutate elementară este ca o haină pe care o poartă: el este el însuși și este peste tot în ea ”(312). „Orice carne este haina ta, fânul și cenusa; tu ești trupul, grâne, tămâie, curat, nepieritor, etern! Totul este ca tine și tu ești totul, dar nimic nu ești tu și tu nu ești altceva decât tine” (205). „Fie un măr și umbra lui, un copac viu și un copac mort; viclean și bun; minciuna si adevarul; și permisiunea.-------tot ce atingi în înfățișarea ta exterioară, dacă crezi, tot ce ai în slavă și în taină este ADEVĂRAT, ceea ce este mărturisit de propria ta înfățișare... ”(202).

Imaginea folosită de Skovoroda pentru a defini relația dintre Dumnezeu și lume – Dumnezeu este un copac și lumea este umbra lui – arată clar că această relație este concepută de el ca fiind esențială pentru ambele și inseparabilă. Skovoroda găsește o formulă care să-l caracterizeze în hristologie, în doctrina relației dintre două naturi în Hristos. Așa cum natura divină și umană sunt în Hristos, la fel sunt „ασυγχυτως”, „αδιοφετως” și „αχωο/στως” – „nedespărțit”, „nedespărțit” și „nedespărțit” sunt unite Dumnezeu și lumea. Nici materia nu este Dumnezeu, nici Dumnezeu nu este materie, ci „în ea, ci pe lângă ea și deasupra ei rămâne” (312). Unul este alcătuit din doi – „fără nicio confuzie, dar și fără dezbinare” (215). „Conjugată într-o singură ipostază fără contopirea naturii lui Dumnezeu-1

du-te și pieritoare” (112). „În același loc și în aceeași persoană, dar nu în aceeași cinste, nu în aceeași natură” (318). „Doi într-unul și unul în doi, inseparabile și necontopite” (202, 77 mai mult, 498). „Această moarte nativă, care ucide sufletul cu înțepătură, este un amestec într-o natură perisabilă și cea divină, iar această fuziune mixtă este îndepărtarea din natura divină în țara fricii și a cenușii” (244).

Dar fiecare dintre cele două „natura” separat este prin natura sa paradoxal antitetică.

Dumnezeu este în primul rând identic cu „natura”. „Natura” este unul dintre numeroasele nume prin care îl desemnăm sau îl putem desemna pe Dumnezeu. (63, 215 etc.) Dumnezeu – într-un anumit sens al cuvântului – este totul. „Nu conține Dumnezeu totul? Nu este oare capul în sine și una peste alta? Nu este El cel adevărat din pustie, temelia adevărată și principală în praful nostru neînsemnat? „Nu este el ființa tuturor? El este un copac adevărat într-un copac, iarba în iarbă, muzica în muzică, într-o casă o casă, în noul nostru corp pământesc el este corpul și acuratețea sau capul său. El este totul în toate – – –” (86). Și pe de altă parte, Dumnezeu este diferit de orice, ca „sursă”, „lumină”, „soare” a lumii (vezi mai jos). - Esența paradoxală a divinului în trinitatea Divinității iese în evidență și mai strălucitoare. Dumnezeu este „Dumnezeu” sau „Dumnezei” în același timp, „unul” și „nu unul” (371, 511). În Dumnezeu, „eu” și „noi” sunt identice (511) „Văd unul, și acesta este trei. Eu văd trei, aro este unul... Mintea este perplexă” (512). „Trinitatea din unitate și unitatea din Trinitate nu pot fi, decât dacă unitatea” (512). Triunghi - „triunghi”, „triunghi egiptean” (511) – este un simbol al unității și al trinității în același timp.
Nu mai puțin paradoxală este natura interioară

„de o a doua natură” - material.*) Materia, pe de o parte, așa cum au învățat platonicienii despre ea, este de fapt foarte aproape de inexistență, este „aproape un ou”. Pentru Skovoroda, materia nu este decât un „loc” (318, τύπος - Timeu, 52B), „un câmp al urmelor lui Dumnezeu” (362, χώρα - Tim. 52), materie „goală” (362), „externalitate” (309).), „vizibilitatea goală” (83), „Ce este carnea vizibilă, dacă nu moartea?” (99), „umbră” (96), „travaliu și boală” (318), „nimic” (368), ♦trece în fiecare minut” (318), „pământ, carne, nisip, pellyn, bilă, moarte, întuneric , mânie, iad”, „iarbă, lingușire, vis și floare care dispare” (98), „întuneric perisabil” (164), „nesemnificație” și „nimic” (276), găsim la fel, de exemplu. Plotin, pentru care materia este, de asemenea, doar „umbră”, „FALSE”, „RĂUL”, „Moarte”, „Întuneric”, „privare” - στέρησή (En. I, 8,4; 11,4,10;4, 14; III, 6, 7 etc.) Dar, în același timp, materia, într-un anumit sens, este un corelat al lui Dumnezeu și, prin urmare, este nepieritoare, veșnică - „Materia aetema est” (368), „Materia aeterna. Substanța este mereu acolo. Sirech a umplut toate locurile și toate timpurile. Cu un singur punct, mintea infantilă poate spune: Ca și cum mira acestui mare idol și Goliat, cândva nu s-a întâmplat sau nu va fi. „Atât cât mărul, tavanul cu el și umbra lui. Umbra înseamnă un loc protejat de soare de un măr. Dar pomul eternității este întotdeauna verde. Iar umbra sa nu este limitată de timp sau loc. Acest mir și tot mir, dacă sunt nenumărate, este umbra lui Dumnezeu. Dispare din vedere pe părți, nu stă în picioare constant, iar priveliștea se transformă în diverse forme, dar nu părăsește niciodată copacul său viu. (507). Astfel, doctrina lui Skovoroda despre materie este

5) Natura neoplatonică a doctrinei lui Skovorod despre materie este arătată în mod convingător în articolul lui V. Petrov din „Notele” lui Mstor. philol. departamentele Academiei Ucrainene de Științe, vol. XIII-XIV. 1926.

ca și cum ar fi gnostic, pentru că materia este pentru el o sursă eternă (împreună cu Dumnezeu) existentă a răului.*)

Lumea, însă, nu rămâne în aceste contradicții. Se mișcă și se mișcă în același timp într-un mod deosebit, descompunându-se și adunându-se din nou. – Mișcarea lumii este viață, ca viața unei plante. – Acest lucru a fost deja văzut de gânditorii antici. Așa a spus, de exemplu. Cleanthe: „Așa cum toate părțile unui întreg cresc la momentul potrivit, tot așa cresc toate părțile lumii întregi, cărora le aparțin atât plantele, cât și animalele la momentul potrivit. Și așa cum anumite logoi ale părților se unesc în sămânță, se schimbă și se dezintegrează din nou atunci când apar părțile, tot așa în unul ia naștere totul din tot ceea ce este compus dintr-unul, dezvoltându-se armonios într-o anumită ordine" (Arnim, Stoicorum ve-terpm fragmenta, 1, 497). Sau Plotin - „Ceea ce este mai înalt decât viața este cauza vieții... Să ne imaginăm ca pe viața unei plante uriașe, care cuprinde totul și a cărei bază este neschimbată și inseparabilă și, parcă, la rădăcină. Această bază, pe de o parte, asigură plantei o viață comună intensă, pe de altă parte, rămâne pentru sine, nefiind plurală, ci doar baza pluralității "(En. III, 8, 10; cf. III. , 2, 15, III, 7, 11, VI, 2, 20). De asemenea, în Noul Testament, planta este un simbol

*) Cu toate acestea, învățătura lui Skovoroda despre eternitatea lumii materiale (în întregime coincide cu învățătura analogă a Îngerului Sileziei - vezi despre aceasta articolul meu „Skovoroda și misticismul german" din Proceedings of the Russian People's University din Praga, volumul 11) poate fi interpretată și ca o expresie paradoxală, învățăturile Părinților Bisericii despre apariția timpului, doar concomitent cu crearea lumii) „materie ... umplută în toate timpurile (și despre indestructibilitatea ființei create") (vezi Articolul lui G. V. Florovsky: „Creatură și creatură" în „Gândirea ortodoxă", volumul 1).

epavă a vieții, atât a individului, cât și a societății (adică, biserica), dar este legată mai ales de unul dintre principalele paradoxuri ale credinței creștine - cu calea către bogăția vieții prin moarte - „Adevărat, adevărat, vă spun vouă. : dacă un bob de grâu, căzând în pământ Dacă nu moare, atunci rămâne doar unul, dar dacă moare, va aduce mult rod. (Ioan 12:24). Și mai ales moartea și învierea din morți simbolizează dezvoltarea seminței care naște în moarte – „Așa este cu învierea morților: se seamănă în stricăciune, învie în nestricăciune; semănat în umilință, înălță în slavă; seamănă în slăbiciune, se ridică în putere; trupul duhovnicesc este semănat, trupul duhovnicesc învia..." (Cor. 1:15:42-44; cf. Cor. I. 15:37; Rom. II:16). Un simbol similar se găsește printre gnostici. De asemenea – în mistica germană imaginea plantei este neutră la Valentin Weigel iar dezvoltarea ei în general și în detaliu corespunde cu ceea ce găsim la Skovoroda; pentru Boehme întreaga lume și părțile ei separate este un „copac" sau „plantă" („Ge-wach") - (Sp. Prefață, IV, 28; V, 9, VI, 18; VII, 28; VIII, 20; și urm. .), și pentru Îngerul Sileziei

Într-o cutie mică de muștar, dacă vrei să înțelegi, există o poză cu tot ce este deasupra și dedesubt.

Viața lumii este mișcare pentru Skovoroda – „Ce este o săgeată dacă nu aspirație? Ce este strădania, dacă nu impulsul lui Dumnezeu, care mișcă întreaga creație la locul ei și la propriul său drum? (357). Skovoroda își imaginează această cale a întregii creații după modelul căii indicat de Sf. scris pentru o persoană individuală - prin moarte la viață, prin moarte până la înviere. Așa merge lumea întreagă și acest mod poate fi imaginat în funcție de modul de viață al unei plante.

Viața universului este un proces în care unitatea se descompune în multiplicitate și din nou

se adună în unitate în moarte, adunând toate forțele într-un singur punct, în sămânța, din care apoi se dezvoltă, se dezvăluie o nouă viață. „Urechea conține totul în sine. Există un awn pe o ureche, este o ureche? Pe ureche, e adevărat, și în ureche, dar coada nu este spicul, nu este spicul... Nu este totul închis în bob și nu iese totul primăvara, schimbându-se verde în loc de haine galbene şi ponosite? .. Orice aparenţă a coborât deja...” Începe o „nouă rodnicie” (101). În acest proces, „Numai Dumnezeu este capul tuturor, iar orice aparență este a cincea și coada”. „Ai văzut în ureche o nouă creștere atât de puternică, încât pentru toate paiele cu pleava a devenit un cap și un refugiu...” „Paiele decrepite de pe ureche nu se tem de moarte. Ea, de parcă a ieșit dintr-o zepnă, așa din nou se va închide în grâne, care, deși se va îndoi pe pielea exterioară, dar puterea ei este veșnică... ”(103). „Lumea întreagă, cu nașterile ei, ca un copac frumos înflorit se închide în grâne și de acolo apare”... (216). „Uită-te atent la sămânța de smochin, este mică? - Ridică ochii și privește-i puterea cu un ochi deștept; - și vei vedea și vei fi sigur că în el s-a închis un pom întreg cu fructe și o frunză, dar nenumărate milioane de livezi de smochini s-au ascuns imediat. Pentru a face acest lucru, mestecați bine, dacă citiți oriunde în Biblie: cereale, semințe, roți, pâini, mere, smochine, struguri, fructe, mure, mărunțiș, mei și așa mai departe. Și nu degeaba se aseamănă: sămânța este cuvântul lui Dumnezeu” (290). „Atunci, când boabele vechi putrezesc pe câmp, din el iese verdeață nouă, și putrezirea vechiului este nașterea celui nou, astfel încât acolo unde este căderea, este și înnoire –” (366).
Ideea cursului procesului mondial după imaginea și asemănarea vieții vegetale este păstrată

iar în filosofia secolului al XIX-lea. Această imagine o găsim în Schelling și Hegel. „Natura vizibilă este, în special și în general, imaginea acestei mișcări, mergând constant înainte și înapoi. Deci de exemplu pomul se ridică mereu de la rădăcină la fruct și, ajungând în vârf, aruncă din nou totul din sine, se întoarce la starea de sterilitate și se transformă din nou într-o rădăcină pentru a se ridica din nou. Întreaga activitate a plantei este îndreptată spre producerea seminței, pentru a începe din nou în aceasta din urmă și printr-un nou proces de avans pentru a produce din nou sămânța și a începe din nou. Dar toată natura vizibilă, se pare, se învârte neobosit într-un asemenea cerc” (Schelling, op. cit. 61-2). Hegel aseamănă creșterea unei plante cu dezvoltarea spiritului. Boabele unei plante „are o străduință de dezvoltare, nu poate suporta starea de a fi cu sine... Atracția trece la existență. Apare varietatea; dar toate acestea erau deja concepute în embrion, - adevărat într-o stare nedezvoltată, dar în secret și ideal.
forma ieșirii din sine, sfârșitul prestabilit, este fructul, adică producerea germenului, revenirea la starea inițială. Germenul vrea să se nască pe sine, să se întoarcă în sine. Ceea ce este în el se descompune și se adună din nou în unitatea din care a ieșit” (Hegel: Werke, Glockner, XVII, 50-1).
4.

La fel de antitetică este antropologia lui Skovoroda, care stă la baza eticii sale.*)
*) Despre etica lui Skovoroda, observații excelente ale lui V. Petrov, în recenzia sa asupra cărții Batalia (vezi nota 1) din revista Kiev Life and Revolution, 1926, nr. 4 (în ucraineană).

La fel ca lumea întreagă, la fel și omul este de natură duală. Ca număr de filosofi antici (Philo, De coni. ling. 61-63), Părinții Bisericii (Grigory de Nyssa, De hom. opif. 16-17) și mistici germani (Ekegart, Boehme, Angel Silesius), Skovoroda distinge două ființe umane în om - omul „adevărat” și omul „caporal”, „carnal” (La Grigore de Nyssa „άνθραπας ουράνιος” „om”, Angel Silesius are „om esențial” - „der wesentliche Mensch” și doar un om) . Omul empiric - „umbră, întuneric și decădere”. „Ești un vis (vis. D. Ch.) al persoanei tale adevărate. Tu ești haina, iar el este trupul. Tu ești o fantomă, iar el este adevărul din tine. Tu nu ești nimic, dar el este o ființă în tine. Tu ești murdărie, iar el este frumusețea, imaginea și planul tău...” (84). „Omul” și „omul” (cu litere mici și mari) sunt „doi într-unul și unul în doi, inseparabile și necontopite” (202). „Uitați-vă acum la lucrarea minunată a lui Dumnezeu: din doi oameni unul este alcătuit – fără nicio confuzie, dar și fără dezbinare, slujindu-se reciproc” (215). – Esența omului lăuntric, adevărat (ca la Filon, op. cit.) este Dumnezeu însuși. Prin urmare, a-L înțelege pe Dumnezeu înseamnă a te cunoaște pe tine însuți, a sluji lui Dumnezeu înseamnă a te sluji pe sine. „O muncă în amândouă este să te cunoști pe tine însuți și să-L înțelegi pe Dumnezeu, să cunoști și să-l înțelegi pe omul exact” (92). „Există un trup de pământ și există un trup duhovnicesc, secret, ascuns, veșnic” (96) „Stai, dacă vrei, într-un loc uniform și poruncește-le să pună în jurul tău o sută de oglinzi ca pe o coroană. În acel moment, vei vedea că singurul tău năuc corporal deține o sută de specii care depind numai de el. Și de îndată ce oglinzile sunt luate, dintr-o dată toate copiile sunt ascunse în primordial sau original, ca ramurile în bobul lor. Cu toate acestea, trupul nostru

însuși capul nebun este doar umbra unui Om adevărat. Această creatură, ca o maimuță, formează prin acțiunea ei asemănătoare chipului puterea și divinitatea invizibilă și veșnică a acelui Om, pe care toți nebunii noștri sunt ca niște umbre ca o oglindă, acum apărând, acum dispărând... (309). „Acest om adevărat este egal în esență și putere cu Tatăl său veșnic, unul în noi toți și în fiecare în întregime”... (112) și adevăratul om și Dumnezeu sunt aceiași” (92). Prin urmare, iubirea pentru Dumnezeu este în același timp iubire pentru sine. Prin urmare, simbolul unei persoane care a cunoscut persoana adevărată este Narcis. Narcis se iubește pe sine, ceea ce înseamnă că îl iubește pe Dumnezeu - „Iubesc izvorul și capul, izvorul și începutul, emanând râuri eterne din aburii inimii sale... Râurile trec. Pârâurile se usucă. Pârâurile dispar. Sursa respiră întotdeauna abur, revigorând și răcorind. Iubesc și caut singura sursă. --------- O, inima mării! Bezd pur-
Dar. izvor sfânt. Te iubesc singur. Eu dispar în tine și sunt transformat... (76). Vizavi de „abisul” divin se deschide un „abis” în sufletul uman. (430, 88, Bag. II, 267). - „Abisul spiritului este în om cele mai largi ape și ceruri” (430). „Abisul cheamă în abis” (Bag. I, 103, Psaltirea).

Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?
Și – „abisul va prinde deodată abisul” (430, Bagh. II, 267). Căci ambele abisuri din ființă sunt una și aceeași – omul adevărat este însuși divin și pentru el însuși este abisul, izvorul, soarele (77). Acest „abis” în om este „inima”, adică sursa gândurilor și aspirațiilor umane. Fără a da cuvântului „inimă” o conotație emoțională, Skovoroda în această învățătură depășește totuși raționalismul unilateral al modernului

el psihologia. „Inima”, după cum reiese clar din caracterizarea pe care i-a dat-o Skovoroda, este începutul inconștient al vieții mentale (mai degrabă deasupra – decât subconștientul.) în comparație cu viața mentală conștientă, dar ca o sferă mai înaltă și mai profundă, nu ca o sursă de „abateri” în cursul normal al experiențelor mentale, nu ca o sursă de forțe „întunecate”, ca să spunem așa, ci ca centru a tot ceea ce este bun și lumină, nu ca o forță oarbă, ci mai degrabă, ca un vizionar și profetic- „Adinc, inimă sau gând ------ este cel mai precis bărbat și cap. Iar înfățișarea lui exterioară nu este altceva decât o umbră, un călcâi și o coadă” (82) „Inima ta este capul înfățișărilor tale” (88). „Inima noastră este o persoană exactă” (91).. Inima este „scânteie”, „sământă” (III), „rădăcină” (169, 171). „În interiorul nostru este o scânteie a adevărului lui Dumnezeu ----- Eu-
iar sfatul este sământa și începutul. Acest cap se cuibărește în inimă” (237). Din adâncul inimii vin gânduri despre toată carnea noastră și murdăria mișcătoare (119). „Capul tuturor lucrurilor în om este inima omului. Este, adică, persoana cea mai precisă dintr-o persoană, iar restul este toate periferiile ----- Ce
Există o inimă, dacă nu un suflet? Ce este sufletul care nu mănâncă un abis fără fund de gânduri? Ce se crede, dacă nu rădăcina, sământa și boabele întregii noastre cărni, sânge, piele și alte înfățișări? (238-9)... „Inima este rădăcina vieții și locașul focului și al iubirii” (369). „O persoană adevărată este inima unei persoane, dar o inimă adâncă nu este altceva decât un abis nelimitat al gândurilor noastre, doar pentru a spune sufletul, adică adevărata ființă și adevărul real și esența însăși - și cerealele noastre și puterea, in care singura viata nativa si

şi pântecele noastre, şi fără ea umbra moartă a noastră” (94). „O, inima! Fără fundul tuturor apelor și cerurilor, larg... Ce adânc ești! Îmbrățișezi și conține totul, dar nimic nu te poate ține” (88). „Inima este curată, bobul care a încolțit cerul și pământul, oglinda care conține în sine și pictează toată creația cu culori veșnice, firmamentul, care a stabilit cu înțelepciunea sa cerul minunat, mâna care conține o mână de cercul pământului și praful trupului nostru” (487). „Inima omului este un abis nelimitat” (421). „Sursa râurilor și a mărilor este capul. Abisul inimii este capul și izvorul tuturor treburilor și al lumii întregi” (485). În aceste ultime cuvinte, am cunoscut deja subiectul despre noi-un om-există unul mic sau microcosmos, deoarece ei predau volumul.Misticile (de exemplu Weigel sau contemporanul lui Sen-Martin, de asemenea Leibniz; pe ucraineană, acest gând era deja exprimată în „granularul teologiei” Kirill Transvioion Stavrovetsky, 1618). Această temă joacă, de asemenea, un rol semnificativ în etica lui Skovoroda.

Pentru Skovoroda, este posibilă și căderea unei persoane, în care forțele malefice iau stăpânire pe inimă. Deși inima este o „scânteie", o „sclipire" (109, 111, 256 etc. Aceasta este o imagine preferată a misticilor germani), dar poate deveni și o „inimă cenușie", stinsă. Este uimitor cum dintr-o inimă veșnică și strălucitoare se poate transforma într-una „întunecată" și mâhnită (476). Skovoroda contrastează „noi" și „vechi", „încălzite" și „vechi" inimi (PO), „pure" și „cenusale" (120, 149), „pure, strălucitoare și divine", „regale", „pașnice" (197, 205, 228). și zdrobit și „ucis" (254). „carnal, bestial și bestial" (421) „O inimă curată" se stabilește într-o persoană nu fără luptă. Această luptă este sarcina activității etice a omului. Această sarcină este să

„dimineața binecuvântată din inimă a început să strălucească" (260). „ Cadavrul nostru stă și doarme, dar inima noastră curge. Trece de la cadavru la Dumnezeu, de la obya-lago la înțelepți. Zboară ca Noe: un porumbel, deasupra apelor potopului tuturor elementelor, lasă-l să se odihnească pe dealurile veșniciei "(411). „Inima, curățată de părerile lumești josnice care necăjesc sufletul", începe să disprețuiască comoara fericirii ascunsă în ea însăși, simțind, ca după o boală, dorința de viață." (259). tunet, ești Dumnezeu, și Dumnezeu este al tău. Tu ești pentru el, iar el este prietenul tău." O inimă curată este o „jertfă" pentru Dumnezeu, iar Dumnezeu este pentru el. „Doi sunt și sunt unul." Noua era, primăvara veșnică, cer bun, pământ făgăduit, paradis inteligent, distracție, liniște, odihnă lui Dumnezeu, sâmbătă și ziua cea mare a Paștelui" (486).

Care este calea către omul adevărat ascuns în noi? Aceasta este problema eticii lui Skovoroda. — Ca orice altceva, sarcina etică a omului este, de asemenea, contradictorie în interior. Activitatea etică a omului este în același timp pasivitate. Perfecțiunea etică — exaltarea este în același timp umilirea, umilirea ei. Implementarea, realizarea valorilor obiective universal semnificative este posibilă doar pe o cale subiectivă, condiționată individual...

Și aici Skovoroda intră pe calea urmată deja de platoniciști și de Părinții Bisericii. Activitatea etică pentru el este „curățarea" conștiinței de voință, de aspirație, χάδαρσις (Platon, Fido. 82). Plotin, VI, 9, 9); în acest fel este posibil să se realizeze „pace", „Pace", o stare de liniște" („ησυχία" la Plotin, „sâmbătă" la Filon). - "Voi"! O, iadul nesătuos! Totul este otravă pentru tine. Ești otravă pentru toată lumea. Ziua noaptea căsci cu fălcile. Îi înghiți pe toți fără să te uiți. Cum altfel să ucizi acest șarpe? Se! desfiintat

tot iadul" (454). Biografia lui Skovoroda spune asta despre el - „El și-a adâncit voința cu toate raționamentele și dorințele ei în nesemnificația sa și s-a cufundat în voința Creatorului, predându-se întregii vieți și iubirii lui Dumnezeu, pentru ca providența sa să dispună de el, ca unealta lui, sau poate vrea și așa vrea "(10). Și Skovoroda însuși mărturisește: "totul se face după voia lui Dumnezeu, dar sunt de acord cu ea - ea este deja voia mea. De ce esti ingrijorat?" (232). El vrea să-și calce în picioare voința (Bag. II, 304). Voința este caracterizată de „lacomie" sau „voință de sine" sau chiar respinsă ca „suflet". - „ucide pentru Dumnezeu în tine încăpățânarea taurului" (179). „Arde și ucide sufletul tău, înțelege, ia putere și putere din el" (425). „Ucide sufletul" (Bag. I, 113). -

„Pachetați și împachetați vă spun, ca oricine și-a îndumnezeit voia, vrăjmașul este voia lui Dumnezeu și nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu ------” (449). Voința este „legături și credințe și leul înghițit, și iad, și foc, și vierme, și plâns și scrâșnire. Și nu plecați de aici până nu rupeți legăturile și lepădați jugul voinței voastre, precum este scris: Sfâșiați-vă inimile” (449). Și asta înseamnă să renunți la orice activitate „lasă totul” (344). „Cu cât este mai lung, cu atât mai festiv”. Tigaia propriu-zisă rulează de bunăvoie toate și tot felul de lucruri (Bag. I, 103). Epitaful său, compus de el însuși, spune: „Lumea m-a prins, dar nu m-a prins”. Și îi sfătuiește pe alții: „Dacă marea este agitată, dacă carne și sânge sar, dacă valurile exclamă frică de muritor, nu fugi să cauți ajutor pe străzi și prin casele altora, intră în tine, treci pe lângă -” (Bag. I, 118). Căci „ziua Domnului este sărbătoarea, pacea, odihna de orice muncă. Acesta este Sabatul binecuvântat, în care se odihnește omul Domnului. Există ceva de odihnă, dacă nu să ne ridicăm deasupra tuturor elementelor noastre? (318). (cf. Bagh. I.

118, „Fabula”, ibidem, II, 88 și urm.). Prin urmare, beneficiile pe care o persoană le obține pe această cale, probabil, sunt similare cu o anumită indiferență

— „Și ce este mai binecuvântat, cum să obții liniștea sufletească în atât de mult, pentru a deveni ca un dar, care este același, indiferent unde te duci…” (Bagh. 1, 104).

Cu toate acestea, sarcina etică a omului este extrem de ridicată. Asemenea platoniștilor (Philon, Plotin, Porfirie), ca și Părinții Bisericii (Ireneu, Hippolit, Clement, Origen, Athanesius, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul), ca și misticii germani, Skovoroda vede numirea unei persoane în îndumnezeirea lui, asemănată cu Dumnezeu, „îndumnezeire”, δεωσις. "Werd Gott, willst du zu Gott!" (Îngerul Silesius). θεωσις este posibil deja pentru că omul adevărat este identic cu Dumnezeu în esența sa (112, cf. 205). Dar calea spre „îndumnezeire” merge într-un mod ciudat prin devastarea sufletului, prin înjosire de sine, prin autodepreciere. Aici Skovoroda ia și formula hristologică ca bază a teoriei sale

— căci esența teoriei sale etice este identificarea lui δεωσις ȘI κενωσις (scăderea), ceea ce echivalează cu cerința de a-L urma pe Hristos.

Un bob de grâu pe câmp, dacă putrezește, Dacă înfățișarea este neînsuflețită, rodul nou dinăuntru înflorește.
Pentru o clasă veche
În ceasul de vară care urmează, sutul va da roade.
Răstignește-mi trupul, bate-l pe cruce.
Să nu fiu întreg, ca să mă ridic înăuntru.
Lasă-mi exteriorul să se usuce
Da, cel nou înflorește înăuntru; această moarte dă viață.
(Bug. II, 264).

„Fugi de zvonuri, câtă singurătate este, iubește sărăcia, castitatea, împrietenește-te cu răbdare, casă cu smerenie - Iată razele inimii divine...” (206). „Simplitate” (223), „sărăcia” (243), „umilire” (490), „diminuare” prin „acțiune” și „inima” (351), „privare, persecuție, reproș” (351) și mai presus de toate „sărăcia” sunt atributele auto-umilirii.

Înjosirea de sine este identică cu golirea de sine – „o inimă care se slăbește înseamnă să nu fie copleșită de spinii treburilor lumești, ci gata să câștige adevărul lui Dumnezeu: să fii desființat și să înțelegi” – (351). „Cel mai înalt vârf de exaltare cade în cel mai adânc abis al umilinței. Înălțimea și adâncimea sunt aceleași” (Ekegart, Buttner, II, 44).
Un alt paradox etic constă în faptul că idealul etic nu poate fi caracterizat decât printr-un nume contradictoriu - „egalitate inegală”, deoarece – pe de o parte – toți oamenii sunt doar „umbre” unei persoane adevărate – cu alte cuvinte, noi toți sunt egali înaintea lui Dumnezeu și totuși toți diferiți. „Dumnezeu pentru cei bogați este ca o fântână, care umple diverse vase după capacitatea lor. Deasupra fântânii este o inscripție: nu este egal cu toată egalitatea. Diferiți curenți curg din diferite tuburi în diferite vase, stând în cercul fântânii. Vasul mai mic mănâncă mai puțin, dar prin aceea că este egal cu cel mai mare, care este egal cu cel plin. (314). Ideea de egalitate inegală este baza și sensul interior al doctrinei etice „pluraliste” dezvoltate de Skovoroda, prezentată nu numai în dialogurile sale, ci și în numeroasele poezii din „Grădina cântărilor divine” – trăind parțial și încă în Ucraina în gura oamenilor - fiecare datorie corespunde naturii sale și se conformează acesteia. „Rudenie” unei persoane într-un fel sau altul

comportamentul ar trebui să fie criteriul căii sale morale de viață. (349); Decizia etică trebuie să se bazeze pe un sentiment aparte, pe conștiința „simpatiei”, destinată unor sarcini morale.
Să nu fim surprinși că Skovoroda, pentru etica sa „obiectivistă”, găsește o formă extrem de „subiectivă” de exprimare exterioară – fiecare om este o „măsură a lucrurilor” în sfera etică. Căci în abisul ființei umane abisul divin se reflectă direct. „Dacă vrem să măsurăm cerul, pământul și mările, trebuie mai întâi să ne măsurăm pe noi înșine - cu propria noastră măsură. Și dacă eu, din interiorul nostru, nu poate găsi măsuri, atunci cum o putem măsura? Și nefiind măsurat mai întâi pe tine, la ce folosește să cunoști măsura la alte creaturi? Da, și este posibil? (87). „Și încerci un lucru: să afli singur. Cum vă faceți un loc pentru Dumnezeu fără a asculta vocea Lui nepieritoare? Cum poți auzi fără să-L cunoști pe Dumnezeu? De unde ştiţi; fara sa-l gasesc? Cum poți găsi „fără să te recunoști”? (151). Prin urmare, Skovoroda repetă iar și iar: „uită-te în tine” (181), „uită-te în tine” (320 și passim): „. „Unde este numele tău? In mine. Ce-și amintește ea? Toate! - această lume stă în ochii tăi, se cuibărește în ochii tăi” (391). „Memoria este ochiul inimii care nu doarme niciodată, privind în jos asupra întregii creații, soarele care nu apune niciodată”, care cere universului. „Memoria este „curată”, „adevărată”, „sfântă”” (linia 391). Cum Philo și Skovoroda folosesc simbolul „mestecat” pentru cunoaștere, și mai ales „mestecat” - „gumă de mestecat” (159 și urm.): oh se repetă; „mestecă”, „mestecă” (82); de aceea, pentru el, simbolul înțelepciunii sunt rumegătoarele (Filon are o cămilă).

Astfel cercul se închide. Căci cel mai subiectiv pare să fie cel mai obiectiv, individul - valabil universal. Activitatea este pace, îndumnezeirea este umilire, egalitatea este inegalitate.
5.

În încheierea încercării noastre de a aduce în prim-plan în filosofia lui Skovoroda ceea ce el însuși, după toate probabilitățile, l-ar considera cel mai esențial, vrem să mai spunem câteva cuvinte despre ceea ce se află în afara filozofiei sale, dar totuși o însuflețește, îi dă conținut. , este o sursă vie care îi hrănește filosofia. Aceasta este religia.
După cum am văzut lumea, natura pentru Skovoroda este în Dumnezeu. La fel, omul este înrădăcinat în Dumnezeu. Toată cunoașterea noastră este — în esență — cunoașterea lui Dumnezeu. „Timpul, viața și orice altceva sunt conținute în Dumnezeu. Cine, deci, poate înțelege ceva din toate creaturile vizibile și invizibile, fără să înțeleagă care este capul și temelia tuturor? Începutul unei mari creșteri — înțelegeți-L pe Domnul” (105). Skovoroda nu se teme să caute baza chiar și pentru toate senzațiile senzuale în Dumnezeu - de sute de ori spune „gust”, „parfum”, „sunet”. Dumnezeu. Ar fi putut exclama cu Îngerul Sileziei. —
Die Sinne sind im Gott all* ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fuhlt, riecht und hort ihn auch.
Skovoroda, însă, ne spune puțin concret despre experiența sa de viață a Divinului. Și este posibil să comunici despre inexprimabil? Două Momente, în orice caz, sunt esențiale pentru experiența religioasă a Skovorodei, sentimentul

binecuvântarea, cuprinsă în adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, și conștiința escatologică, care ne promite înlăturarea, reconcilierea contradicțiilor.
Skovoroda a parcurs un drum lung în căutarea lui Dumnezeu. Pentru angoasa mintală trăită de el pe această cale, găsește imaginea unei căprioare care a înghițit șerpi (Pliniu) și chinuită de sete arzătoare, în căutarea surselor de apă (Dumnezeu I. 103). De asemenea chinuri, cunoașterea lui Dumnezeu eliberează o persoană. „Există un singur lucru care este necesar pentru tine, un singur lucru care este bun și ușor, iar restul este toată munca și boală. Ce este singur? Dumnezeu” (62). „Focul este stins, râul se va opri, iar gândul imaterial și lipsit de elemente, purtând în sine o fragilitate pură, ca o haină moartă, de a-și opri mișcarea nu se aseamănă nici măcar pentru o singură clipă și își continuă zborul fulgerător. prin eternități nelimitate, milioane de nesfârșite. - Căutându-i dulceața și liniștea; liniștea ei nu constă în a se opri și a se întinde ca un cadavru - fără a-și potoli amuzamentele josnice, ci mai degrabă a-i inflama setea, (ea) cu atât mai repede de la o natură materială servilă urcă la o natură dominatoare mai înaltă, la nașterea și fără început. începutul (277), astfel încât prin strălucirea sa și prin focul vederii secrete, după ce au fost curățate, pământul corporal și trupul pământesc să fie lepădați. Și aceasta înseamnă a intra în odihna lui Dumnezeu, a fi curățat de orice stricăciune, pentru a crea o aspirație complet liberă și o mișcare nestingherită, zburând din limitele materiale înguste către libertatea spiritului — „(239). Această „libertate a spiritului”, în „odiul lui Dumnezeu”, totuși, nu poate fi caracterizată decât negativ, de exemplu, ca „imobilă”, „neclintită” și Dumnezeu Însuși - doar simbolic, de exemplu, ca „sursă”. ” (76, 132 etc.), „lumină”, „foc” (137, 407...), „soare” (77, 202), „râu de foc”

(PO) și τ . sub. - Un simptom subiectiv al experienței mistice a Divinului, totuși, Skovoroda este destul de clar - aceasta este

bucurie, o experiență caracterizată de însuși Skovoroda, de exemplu, în astfel de versete -
Au trecut norii. Un arc vesel strălucește. Toată tristețea a dispărut.
Lumina noastră strălucește. Veselia inimii este lumina curată a găleții, Dacă întunericul și zgomotul vântului lumesc au trecut.
La revedere, o tristețe! Adio, pântece rău!
M-am ridicat în picioare, m-am ridicat din mormânt.
O, ramura lui Davidovska! Ai avut grijă de mine și de Kif (piatră),
Ești un curcubeu, viață, o găleată pentru mine, lumină, pace, măsline
Potrivit lui Skovoroda, biograful său descrie astfel experiența sa mistică:... trezindu-mă devreme, m-am plimbat în grădină. Prima senzație pe care am atins-o în inima mea a fost o anumită slăbiciune, libertate, veselie, speranță cu împlinire. După ce mi-am introdus toată voința și toate dorințele în această stare de spirit, am simțit în mine o mișcare extraordinară care m-a umplut de o putere de neînțeles. Într-o clipă, o revărsare cea mai dulce mi-a umplut sufletul, din care toată ființa mea interioară a fost aprinsă de foc și părea că un curent de foc circula în venele mele. Am început să nu merg, ci să alerg, de parcă am purta un fel de admirație. nu simțind în mine nici brațe, nici picioare, ci de parcă tot eu ar fi fost o compoziție de foc purtată în spațiul împrejurărilor. Întreaga lume a dispărut înaintea mea; un singur sentiment de dragoste, de încredere, de liniște, de eternitate mi-a însuflețit existența. Lacrimile mi-au revărsat din ochi în râuri și au revărsat un fel de armonie tandră

în întreaga mea compoziție. M-am luat în mine, m-am simțit ca o asigurare a iubirii filiale și din acel ceas m-am aruncat într-o ascultare filială față de duhul lui Dumnezeu. (treizeci).
Eshatologia lui Skovoroda, care este o parte esențială a experienței sale religioase, promite lumii întregi eliberarea de chinurile antinomiei, de lupta contradicțiilor, rezolvarea tuturor paradoxurilor. Experiența mistică a armoniei și libertății pare să se răspândească „în întreaga compoziție” a lumii. Lumea va fi „reînnoită”, va apărea un „om nou”, o lume nouă, o inimă nouă, o limbă de bufniță etc. Aici discursul lui Skovoroda se ridică la înălțimi aproape profetice. Dar și aici multe sunt neclare, pentru că și aici vorbim despre „inefabil”.
Această sferă, sfera experienței religioase, este mai înaltă decât filozofia și viața. Dar determină modul în care simbolurile și imaginile sunt alese în viață pentru a exprima conținutul filozofic.
Religia este astfel, într-un anumit sens, punctul arhimedian de aplicare a forței în afara lumii, din care și prin care lumea este cuprinsă și înțeleasă.
6.
Dogmele religioase sunt pentru Skovoroda cele mai înalte date, în care și din care îi sunt dezvăluite răspunsurile la întrebările filozofice.
În formulele hristologice el caută răspunsuri la întrebările despre esența lumii și a omului. Esența antitetică a experienței religioase creștine îi conferă un principiu metodologic în căutarea esenței ființei adevărate. Acest lucru determină deja răspunsul la întrebarea ce tip de gânditori ar trebui să clasificăm Skovoroda,

Skovoroda este unul dintre reprezentanții liniei „teosofice” de dezvoltare a filosofului și a timpurilor moderne.

În celebra carte a lui Ern *) originalitatea lui Skovoroda pe fundalul iluminismului secolului al XVIII-lea este subliniată prea strălucitor și tăios. Nu trebuie uitat că, odată cu linia de dezvoltare a așa-zisului raționalism și empirism, dezvoltarea „teosofiei” și misticismului a continuat tot timpul. Din Evul Mediu și Renaștere prin Valentin Weigel, J. Boehme, Sebastian Frank, Saint-Martin - până la Baader și romanticii. Filosofia teosofică și mistică, de mai multe ori a fertilizat gândirea chiar și a acelor gânditori care au stat în afara acestei linii de dezvoltare și care sunt de obicei considerați epistemologi și teoreticieni – deci influența misticismului este semnificativă la Malebranche, influența teosofiei la Leibniz. În romantismul german și „idealismul german” linia teosofică și mistică (la Baader, Solger, Helling, chiar și la Hegel) se revarsă în cursul general al dezvoltării filozofiei.
Aparținând „teozofilor” timpurilor moderne, Skovoroda ocupă un loc printre aceștia la jumătatea distanței dintre moraliștii puri și teosofii morali (S. Frank, parțial A. Silesius) și reprezentanții teosofici ai metafizicii speculative (J. Boehme). Cel mai apropiat ca tip și chiar în detalii de ideile sale este Skovoroda și Valentin Weigel. Iar în secolul al XVIII-lea (contrar părerii lui Ern) Skovoroda nu este singura. Atât Saint-Martin, cât și numeroși gânditori mai puțin importanți sunt strâns înrudiți cu el (și Skovoroda știa despre unii reprezentanți contemporani ai misticismului elvețian prin Kovalinsky).
(8) Vezi nota. 2.

Diferența esențială dintre Skovoroda și teosofii și misticii lacomi este baza sa religioasă orientală, ortodoxă. Dar la urma urmei, chiar și printre misticii occidentali, Părinții Bisericii Răsăritene s-au bucurat de o reverență deosebită (areopagita aparțin lucrărilor cele mai des citate în școala Ekegart). Și Skovoroda, prin tradiția Kieveană, cunoștea bine atât Părinții Bisericii Occidentale, cât și teologia occidentală. Datorită acestei comunități parțiale de bază și a asemănării experienței lor religioase, Skovoroda este în multe privințe surprinzător și surprinzător de aproape de misticii occidentali. - Cu toate acestea, un studiu detaliat al conexiunilor și dependențelor istorice din Skovoroda nu a făcut parte din sarcina acestui studiu. Scopul nostru principal a fost să arătăm că filosofia lui Skovoroda nu este o colecție aleatorie de gânduri aleatorii, ci o unitate organică și holistică.
Dmitri Cijevskii.
și

„MARELE BĂTRÂN NILE SORSKY”.
(Spre istoria bătrânei rusești).
... „închină-te înaintea Tatălui în duh și în dragoste adevărată”.
Călugărul Nil din Sorsk (1433-1508), „monahismul în mod periculos și grațios”, este o imagine originală rară în istoria Bisericii Ortodoxe Ruse – slujba „în duh și în adevăr”. Majoritatea contemporanilor săi, atât conducătorii bisericii, cât și laici, nu erau de acord cu el în ceea ce privește înțelegerea problemelor de bază ale ortodoxiei și ale activității bisericești. Hotărât și hotărât, ierarhia bisericească ia parte la construcția politică statală rusă, iar în activitățile reprezentanților săi individuali această direcție se dezvăluie foarte clar; interesele lumești sunt luate la inimă și se acordă foarte puțină atenție influenței religioase și morale asupra turmei. Pe de altă parte, în acest moment, în sfera relațiilor religioase erau create

concepte formale și legaliste, care au fost consolidate în scrierile conducătorilor bisericești. Tradițiile se creează treptat
5?

viata religioasa in locul unui rit religios, a carui implinire este interpretata ca sarcina principala a credinciosului; latura religioasă și morală este retrogradată pe plan secundar, dogma nu numai că nu este cunoscută, dar o astfel de cunoaștere este considerată dăunătoare și inacceptabilă pentru un laic, căruia chiar „păcatul de onoare al Sf. Evanghelia și Apostolul”, și în loc de aceasta, i se dă apocrifa pentru edificare și îndrumare. „Cartea” închide viziunea spirituală a adevărului, „librismul” înlocuiește teologia; formalismul bisericesc este calea spre mântuire; el contribuie la decolorarea societății bisericești și slăbește personalitatea credinciosului, iar în opinia lui Iosif Volotsky, el protejează de erezie, căci „toată patima mamei este părere, opinia este a doua cădere”. Iar conducătorii majori ai bisericii, precum Iosif Volotsky și Mitropolitul Daniel, în general, toată direcția așa-zisă „Osiphiană”, au considerat doar o astfel de cale ca fiind corectă și singura pentru ortodocși. „Mai întâi, să avem grijă de frumusețea corporală, apoi ne vom ocupa de stocarea internă”, a spus reprezentantul și fondatorul acestui trend. Așa era idealul, iar omul bisericesc era închis în el sau era închis de condițiile de viață. „Sunt un om rural”, s-a descris puțin mai târziu vârstnicul Philotheus, „învăț litere, dar nu citesc ogari greci, dar nu am citit astronomie retorică, nu am fost în conversație cu filozofi înțelepți. , învăț literele legii pline de har pentru a-mi curăța cu putere sufletul păcătos de păcat.” Pe la mijlocul secolului al XVI-lea, tendința formalistă a devenit atât de cristalizată în viața bisericească, încât oameni precum Maximus Grecul sau Bătrânul Artemie, care au încercat să dezvăluie mai profund înțelegerea Ortodoxiei, să o înțeleagă mai spiritual, cad sub curtea lui. ierarhii ca eretici. Totuși, opoziția începe să apară în cadrul bisericii.

- dorinta de a intra mai adanc in Ortodoxie; înlocuiți acetismul extern cu cel intern, spiritual, iată, contemplați însuși Adevărul... Printre păduri, pe malurile râurilor și lacurilor, „mai presus de pacea veșnică”, de-a lungul regiunilor Zamoskovye și Trans-Volga, călugărul rus păstrează în sine. imaginile primilor sfinți ruși - Pechersk Ugodnikov și reverendul Sergius Radonezh. Viața pământească le-a rupt în două curente opuse. Unii sunt iubitori de deșert, alții sunt stareți, stăpâni ai vieții obștești. Un schit peste un lac linistit printre o padure zgomotoasa este aspiratia primului; o mănăstire înconjurată de câmpuri de aur și un sat plin de viață este provincia celorlalți. Satiră
- aceștia sunt Sergiy Nuromsky (m. 1412), Pavel Obnorsky (studentul Sf. Serghie de Radonezh), Savva Vishersky (d. 1460, stilist) și, în cele din urmă, cel mai strălucit reprezentant, Sf. Nil Sorsky. Oponenții lor l-au prezentat pe Joseph Volotsky (d. 1515), care, prin activitățile sale literare, ecleziastice și politice, a proiectat și a batut ideologia „Osiphiană”. Sarcina noastră nu este să clarificăm toate părțile și detaliile acestei lupte, suntem interesați să dezvăluim unele trăsături ale sistemului filozofic și teologic al lui Nil Sorsky, a cărui creare a contribuit la această luptă și a cărei implementare a fost deja întreprinsă de către studenți și adepți ai lui Nil Sorsky, Bătrânul însuși nu a intrat în controverse, îndreptându-și

toată atenția către întrebările vieții spirituale interioare, căutând rezolvarea îndoielilor sale în „muncă inteligentă” și „sobrietate cordială”.
Nil Sorsky - o fire religioasă sensibilă - nu s-a putut împăca cu formalismul religios și ritualic. Starile și priveliștile asupra Nilului nu erau noi și originale în Biserica Ortodoxă (universală), ci pentru Rusia Antică, unde

a adus ideile „isihaștilor” din Bizanț, a rămas singur și primul cu dispozițiile sale contemplative – „rugăciunea inteligentă” și „fapta inteligentă”; a dezvoltat și a fundamentat ideea vieții skete, a fost fondatorul președintelui rus; a devenit, după viața lui,
- „capul schitei vieții tăcute în marea Rusie”. Din întreaga sa personalitate emană o libertate spirituală extraordinară. Acesta nu este un „cititor de carte”, ci un gânditor-psiholog, un gânditor-teoretician, pentru care există o singură valoare
– autoperfecţionarea morală prin contemplarea Adevărului. Lumea cu activitățile sale nu îl atrage - dimpotrivă, el este un obstacol pe calea pocăinței și a mântuirii ...
Membru tonsurat al mănăstirii Kirillo-Belozersky, una dintre cele mai stricte mănăstiri din acea vreme, Nil Sorsky nu era deja foarte curând mulțumit de viața monahală, cu atât mai mult cu cât mănăstirea la acea vreme se confrunta cu tulburări interne sub noul stareți după moartea Pr. Chiril B. *) Poate că, sub influența acestor evenimente, călugărul cu minte ascetică merge la Bl. Est, pe Athos. Dacă ne întoarcem la scrierile Reverendului,**), atunci observăm că această călătorie a lăsat o amprentă adâncă în sufletul bătrânului și i-a îndreptat toate activitățile ulterioare ca bătrân și scriitor spiritual. Nil Sorsky a trebuit să ajungă la Athos când disputa dintre „barlaa-mists” și „Hesychas” s-a încheiat cu victoria acestuia din urmă, fixată de catedrală, anatematizat.
·) Iosif Volots are detalii interesante despre asta. „Răspunde celui curios”. Lecturi de O. I. și Dr. M. Un. 1847, VI, p. 4 urm.:
··) Tradiția și Carta Nile Sorsky. Memorie Dr. Pis. v. 179. Sankt Petersburg. 1912. Există și alte ediții - 1846 (Optina Pustyn), 1864 (Athos) și 1902 (Moscova). Ediția din 1912 enumeră și literatura despre H. C-

Sărbătoarea lui Varlaam și a susținătorilor săi.*) Studiul literaturii patristice, al vieții și al conversațiilor cu călugării din Athos a condus căutarea spirituală a Nilului la anumite decizii, a distrus îndoielile și s-a întărit pe calea „faptelor inteligente”. Efrem Sirul, Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Grigore Snizit, Nilul Sinaiului, Ioan Scara sunt conducătorii și sursele aspirațiilor sale spirituale. De asemenea, este familiarizat cu lucrările Marilor Capadocieni, cu lucrările lui Atanasie al V-lea și ale lui Pahomie V. - Nemulțumit, la întoarcere, de viața lui Chiril .-B. mănăstire, Nil Sorsky, beat și inspirat de Athos, a părăsit mănăstirea: „departe de mănăstire s-au mutat, căci prin harul lui Dumnezeu au găsit un loc plăcut minții mele, în afara copilului lumesc de puțin folosea, ” așa cum a scris într-un mesaj către discipolul său Herman. Singurătatea, izolarea, uitarea lumii au devenit trăsăturile principale ale caracterului său; și apariția sa la catedralele din 1490 și 1503; nu erau pe placul lui și s-au desfășurat sub presiunea autorităților

ecleziastice și laice. Aici, în singurătate, s-au format în sfârșit părerile sale, expuse în Cartă, Tradiție, Testament și alte scrieri mici, în principal epistole. Toți sunt întregi și uniți în spiritul lor interior; toată atenția lor este îndreptată spre a afla singura cale adevărată spre mântuire.
Întreaga viață a unei persoane - calea autoperfecționării neîncetate - se bazează pe Sfânta Evanghelie. O persoană, înzestrată cu o voință personală conștientă, trebuie, în conformitate cu Sfânta Scriptură, să-și construiască
*) Despre această problemă, în legătură cu N. S., vezi Radchenko K. Religious and literary move in Bulgaria, in the era before the Turkish cuquest. Kiev. 1898. Syrku A. Despre istoria corectării cărţilor în Bulgaria în secolul al XIV-lea. v. 1. c. eu. Timpul și viața patriarhului Effimiu Gernovski. Sala. I - F. Fak. SPB. Un. v. 25: Adormirea: Eseuri despre istoria educaţiei bizantine. ZhMNPr. 1891. vol. 276 277.

viaţă. Și bătrânul arată multă înțelegere psihologică a luptei spirituale și conturează modalități clare de „luptă grațioasă”. Perfecțiunea morală, interioară, spirituală – „faptă inteligentă” și „sobrietate inimii” – aceasta este „fundamentul ideal al vieții active, roditoare a credinciosului. „Faptele trupești sunt exact aceleași, interne, adică spirituale, există rod.” Aceasta este calea nu numai pentru un călugăr, ci și pentru cei care „există în vieți comune”, așa cum subliniază Grigore Sinaiul, iar cei care doresc „să fie cu adevărat mântuiți în aceste vremuri, trebuie să o urmeze. Pentru Nil Sorsky, în primul rând, interesează viața spirituală interioară a unei persoane, căderea lui, pasiunile sale și lupta cu acestea. Ea este o „certaj mentală” cu pasiuni. Păcătoșenia naturii umane dă deja temeiuri pentru susceptibilitatea păcatului, atrage spre ispita „minții care apare”, iar diavolul și demonii așteaptă acest moment pentru a influența o persoană în acest sens. Este necesar și posibil să opriți gândul, dar acest lucru nu este întotdeauna și nu este accesibil tuturor. Un suflet slab, atras de gândire, pornește pe calea dulci „înclinații spre păcat”, cade în „robie”. Această stare de „cuibărire în suflet pentru o lungă perioadă de timp”, se transformă într-o pasiune pentru o persoană, lucru, gând. „Luptă rezonabilă și grațioasă” – distanță de obiectul pasiunii, singurătate, rugăciune – „rugăciune inteligentă”. Singurătatea și rugăciunea – „puneți mintea surdă și mută în timpul rugăciunii” – crearea rugăciunii lui Isus. „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă” – să creez „mulți, puternici și răbdători”. Poți crea în picioare, stând, întins, „închizând mintea în inimă” și „ținând respirația cât mai mult posibil”. Dacă rugăciunea nu ajută la plecarea în fața patimilor, atunci îngenunchează, plecă capul. Când trupul este epuizat, cântați psalmi și rugăciuni. Este mai bine să faci asta singur, noaptea; În momentul de față, în orele de luptă mentală, petreceți ziua în

citirea Sfintelor Scripturi, cântând psalmi, rugăciuni în aceleași perioade de timp; Puteți face și muncă fizică. Toate acestea contribuie la „războiul mental” cu ispite. Și dacă harul lui Dumnezeu în crearea rugăciunii dă alinare, „acționează asupra inimii”, atunci ar trebui făcută numai Rugăciunea lui Isus. Prin acțiune spirituală „sufletul se îndreaptă spre Divin”, mintea admiră, bucuria fierbe în inimă, bucuria

atacă trupul.” Simeon Noul Teolog descrie întreaga stare în timpul „rugăciunii inteligente” în felul acesta: „Kia vorbește cu limba! Ce va spune mintea? Ce cuvânt spui? Este înfricoșător, este cu adevărat înfricoșător și mai mult decât cuvinte. Văd că lumina propriei sale lumi nu imat, stând în mijlocul chiliei pe un pat; în interiorul meu îl văd pe Creatorul lumii, și vorbesc, și iubesc, și sunt hrănit cu bunătatea unei singure viziuni și unit cu ea, cerurile apasă în jos. Și acest lucru este cunoscut și adevărat pentru noi. Unde atunci corpul nu știe. Și vorbind despre Domnul, a spus: el își iubește nevasta și se ascunde în brațele lui, iar în viitor raiul, iar în inima mea este, aici și colo mă vede. - Lupta este lungă, grea, dar nu e nevoie să cădem în deznădejde, în disperare. „Să nu ne descurajăm, să nu ne pierdem inima, când vom fi mereu gânduri verzi și rele și nici să ne oprim din curgerea căii.” Harul lui Dumnezeu este cu noi, suntem sub acoperirea ei. Cu frică și smerenie, trebuie să ne amintim asta peste tot și întotdeauna. „Chiar dacă ești în virtute, nu este a ta, dar acea har este aceea de a-ți purta mâinile pe mâini, de a observa de la toți cei care rezistă.” Prin urmare, întreținerea vieții noastre ar trebui să se facă în așa fel, „încât cu toată mintea și simțirea să lucrez pentru Dumnezeu viu și adevărat, și pentru adevărul și voia lui Dumnezeu”, și să împlinesc poruncile Lui. O zi în rugăciune, meșteșuguri, singurătate și liniște, moderația în mâncare contribuie la liniștea sufletului și a trupului, aceasta este protecție și întărire. Somnul nu este interzis, și chiar

recomandat, deoarece „nu este temporar, o imagine a unui alt somn etern – moartea. De aceea, se culcă cu evlavie, cu rugăciune, ca patimile să nu vină în vis. O astfel de distracție protejează de patimi, iar ultimele opt; lăcomia, curvia, dragostea de bani, mânia, tristețea, descurajarea, vanitatea și mândria. - Primele două gânduri sunt strâns legate de natura omului, de dorințele sale fizice. Spre deosebire de Joseph Volotsky, care a stabilit cu exactitate măsura și timpul hranei, Nilsorsky abordează această problemă cu o înțelegere mai profundă. Este imposibil să se stabilească măsura hranei, deoarece pentru fiecare este diferită; diferite si de calitate. Principalul lucru este că nu ar trebui să fie un „mâncat” și un scop în sine, oricât de simplu și de slab ar fi acesta. Fiecare trebuie „să stabilească cât poate să-și stabilească puterea trupului, nu pentru dulceață, ci din necesitate, și să accepte această mulțumire lui Dumnezeu... Totuși, este imposibil să îmbrățișezi natura cu o singură regulă, pentru că corpul are o mare diferență de rezistență, precum cuprul și fierul din ceară”. Nu este necesar să se urmeze întocmai instrucțiunile sfinților părinți cu privire la momentul mesei, așa cum indicau aceștia în funcție de condițiile locale, în timp ce condițiile vieții unui călugăr în Rus' sunt foarte diferite de cele din Palestina sau, în general, în bestia. „De dragul de a crea, este potrivit pentru noi împotriva timpului, de parcă ar fi absurd”, remarcă bătrânul. „O mare ispravă” este lupta împotriva curviei. Mulți, mai ales tinerii călugări, au apelat la bătrân pentru sfaturi despre cum să facă față acestui gând. Lupta trebuie să fie decisivă aici, și de îndată ce apare un gând, iar metodele sunt diferite. „Umblăm după chipul lui Aggel” și, prin urmare, „cred că este util”, spune Nil Sorsky, „în timpul armatei desfrânării și ne gândim pentru noi înșine, în ce imagine suntem și a dispensației, ca și cum în

umblăm după chipul lui Aggel și cum ne putem călca în picioare conștiința și ne batjocorim această imagine sfântă, care este o urâciune. Dar introspecția trebuie susținută de rugăciune, pocăință cu credință puternică în mila lui Dumnezeu. Dragostea de bani este „o boală din natura lipsei de credință și a nerațiunii”. Perniciotatea lui este mare: în ea există o uitare a bunătății și a grijii lui Dumnezeu. Închinarea este înlocuită cu „idolatrie”. Este necesar să te ferești de „pasiunea sufletească” prin modestie în modul de viață, în lucrurile vieții de zi cu zi. Păcatul nu este doar în dragostea de bani, ci și în urmărirea lor. În strânsă legătură cu aceasta se află gândurile Preacuviosului și despre viața monahală, numele monahale, dezvoltate în detaliu în „Tradiția” către ucenici. Viața lor ar trebui să fie clădită „din munca neprihănită a lucrării lor de ac”. Nu un călugăr ar trebui să primească milostenie, ci ar trebui să o dea el însuși – „pomana este monahală, dacă la vreme de nevoie ajuți pe fratele tău cu un cuvânt și potoli întristarea cu raționament duhovnicesc”... Nu este nevoie să te străduiești. pentru că decorarea excesivă a bisericilor, a veșmintelor și a vaselor de serviciu divin, deoarece are valoare relativă și devenind un scop în sine, nu este fără probleme pentru o persoană. „Un duh mânios chinuiește” o persoană din cauza lipsei de credință, din cauza lipsei de iubire față de aproapele său, din cauza uitării poruncilor Mântuitorului. Smerenia și rugăciunea pentru vecini, pentru oamenii care creează durere sau rău, curăță o persoană de mânie și reînnoiește bunătatea căii către mântuire. Pe această cale, două ispite îi așteaptă încă o persoană - tristețea și descurajarea. Tristețea provine din condițiile pământești, din nenorociri și din alte persoane. Rugăciunea smerită pentru cei care au jignit și întristarea pentru propriile nenorociri dă mângâiere și putere. Dar, totuși, se cuvine ca un om să se întristeze pentru păcatele sale cu nădejde în mila nemărginită a Domnului Dumnezeu: aceasta aduce

bucuria filiaţiei şi instruiește calea mântuitoare a pocăinței. Cu toate acestea, o persoană dintr-o stare de tristețe și tristețe poate cădea în deznădejde. Acest păcat este crud și împovărător. Iar cel mai bun remediu împotriva ei este tăcerea, conversația cu bătrânul și înfăptuirea rugăciunilor împotriva deznădejdii, compuse de sfinții părinți - Simeon Noul Teolog, Grigorie Sinaiul și Sfântul Ioan Scara. Fervent și fervent ar trebui să fie o rugăciune pentru eliberarea de acest gând, deoarece are un efect dăunător asupra unei persoane și corupă sufletul și atrage după sine alte păcate. Deşertăciunea şi mândria pătrund în secret în sufletul omului chiar şi atunci când se aşteaptă mai puţin. Mândria este un grad mai înalt de vanitate; întunecă mai ales sufletul unei persoane, iar în mândrie o persoană este deja pe calea răului. Smerenie, fiind singur și rugăciune: „Doamne, Doamne Dumnezeul meu, duhul deșertăciunii și anii de căsătorie de la mine, dăruiește-i robului Tău duhul smereniei” - ei mătură mândria. - Sufletul omenesc este zdruncinat de gânduri, ca o trestie în vânt. Starea în bunătate este dată numai cu tensiune spirituală interioară și voință personală, întărită de harul lui Dumnezeu și de rugăciunea noastră. Acesta este modul în care procedăm. Dar există încă unele fenomene care contribuie la bunătatea „muncii lor inteligente”. În primul rând – amintirea morții – amintirea cumplitei judecăți. Conștiința propriei păcătoșeni ar trebui să fie întotdeauna în sufletul unei persoane, gândul la o judecată teribilă nu ar trebui să-l

părăsească niciodată. „Așa cum se aruncă cea mai necesară pâine, tot așa este și amintirea morții altor virtuți.” „Pune întotdeauna în inima ta un bărbat, un arici de plecat”, spune Isaac Sirinul. Aici pe pământ suntem doar oaspeți temporari, iar prin moarte intrăm pe calea vieții veșnice. Calea pământului „este scurtă, dar este și curgătoare. Fumul este viața asta, cuplu.

a cantat, persg, in putin apare si in curand moare, si sunt feluri mai rele, precum zice Hrisostom. Nil Sorsky dedică mult spațiu acestei întrebări în cartea sa.
Dispoziția sa ascetic-contemplativă își primește aici reflectarea deplină, aici este centrul tuturor înțelegerilor și vederilor sale. Respingerea lumii, renunțarea la tot ce este trupesc - aceasta este calea unui creștin - calea spre contemplarea păcătoșeniei cuiva, propria imagine a Judecății de Apoi. Numai în asta vine „bucuria spirituală”. Viziunea mistică a Adevărului prin rugăciune mentală și sobrietate sinceră, străduința ascetică pentru pedeapsă și dobândirea vieții veșnice în el este calea mântuirii. Nu există nimic mai mult decât asta. Puterea acestui lucru este dată de exaltarea mistică - lacrimi pline de har despre păcatele cuiva, „mai mari decât puterea și puterea imamului”. În lacrimile de jale există o valoare vrednică și răscumpărătoare, „plânsul pentru a fi izbăvit de focul veșnic și de alte chinuri viitoare”, în ele se află viziunea Creatorului, așa cum subliniază sfinții părinți. „Doamne, Ziditorul tuturor”, spune Simeon Noul Teolog, „Dă-mi tu însuți o mână de ajutor și curăță-mi sufletul murdar și dă-mi lacrimi de pocăință, lacrimi de iubire, lacrimi de mântuire, lacrimi care curăță întunericul meu. minte, care mă luminează de sus, dacă vrei să-ți vezi Pace, luminarea ochilor mei blestemați. Lacrimile sunt cel mai bun dar, potrivit lui Isaac Sirin, în ele există puritate spirituală și bunăstare spirituală. Cu ei, pocăința este rodnică. Dacă harul, dulceața și bucuria minții și a inimii se manifestă în duh din păstrarea sinceră a rugăciunii mintale, atunci lacrimile însele curg, „ca un prunc”, mângâie sufletul, conform mărturiei Sfântului Ioan din Cel. Scară. „Dă-mi Domnul,” exclamă Efrem Sirul, „mie, nevrednic, lacrimile sunt mereu ca să-mi lumineze inima, dar să-mi lumineze inima,

Voi vărsa cu dulceață izvoarele lacrimilor în rugăciune curată, ca și când litera cea mare a păcatelor mele în lacrimi mici se va mistui și focul arzător să fie stins de cei mici de acolo. Dacă Domnul ne acordă mila Sa, atunci cu atât mai multă râvnă în rugăciune și auto-păstrare ar trebui să arătăm. Taierea de tot, nepăsarea, „moartea de la toți” și „atenția la cauza unică a lui Dumnezeu” este sarcina celui care a garantat. Lucrarea inimii, spălată cu lacrimi, trebuie păstrată în tăcere, singurătate, concentrare, căci conversația omenească ispitește „florile virtuții”, iar în singurătate „prospătează din nou în focul dizolvării tăcerii și grădina lui”. sufletul care înconjoară cu moliciune și tinerețe.” Așadar, fapta inimii, „scaunul rugăciunii și al conștiinței”, dă un angajament pentru adevărata pocăință. Această „faptă atotfrumoasă și strălucitoare” este grozavă, dar este potrivit să o faci „pentru binele timpului și prin măsuri similare”, deoarece „nu este confortabil” pentru un călugăr și cu atât mai mult pentru un laic, înaintea priceperii și îndelungatei pregătiri a patimilor spirituale în tăcere. Un timp de tăcere și un timp de liniște senină,

„un timp pentru a semăna osteneli și un timp pentru a culege recolta harului”. Pentru un călugăr, există trei moduri: „o retragere solitară, sau cu unul sau mai mulți doi să tacă, sau o viață comună”. Iar Nilul Sorsk alege calea de mijloc - „nu vă abateți la dreapta sau la stânga, ci pe calea crestei regelui”. Imaginea trecutului, imaginea vieții de skete pe Athos, pe care bătrânul, „byhom care se vede de sine”, i-a fost imprimată în suflet și sunt înviate de el în hrisovul lor. În schiță, doi sau, cel mult, trei ne ajutăm, „ca un oraș al fermității”, instruiți de Sf. Evanghelia, a face fapte inteligente - aceasta este viața unui călugăr, a unui bătrân. — Aici trebuie remarcată atitudinea lui Nil Sorsky față de literatura patristică. Sfânta Evanghelie are valoare necondiționată pentru el. La literatura patristică atitudinea ar trebui

a fi „cu rațiune”, deoarece „multe scrieri, dar nu toate, sunt divine în esență, se știe că același adevăr se ține”. „Cel mai mult, voi încerca Scriptura Divină”, i-a scris bătrânul discipolului său Herman, „înainte de poruncile Domnului cu tălmăcire și de apostoli, chiar și de viețile și învățăturile sfinților părinți, și le-am ascultat”.
Departe de agitația lumii, viața „marelui bătrân” a trecut. Și-a dorit, murind, „slava acestei epoci de vreun fel” și dorința i s-a împlinit: este pe jumătate uitat în biserica rusă: nu există informații exacte despre canonizarea lui, chiar și în secolul al XVII-lea au cântat slujbe de pomenire pentru l. Între timp, a lăsat o amprentă majoră în istoria monahismului rus și a prezbiterii rusești, care a mâncat fructele „grădinii sufletului” lui. *) Numai Nil Sorsky a primit numele de „marele bătrân” de către poporul ortodox rus. .

I. K. Smol și h.

Berlin. martie 1927.

·) Despre legătura lui N. S. cu Pais_em Velichkovsky, vezi: Borovkova-Maikova, Nil Sorsky și Pais_y Velichkovsky. Colecție în cinstea lui S. F. Platonov. SPB. 1913 Cea mai bună caracterizare a lui Zhmakin a lui N.S. este Mitropolitul Daniel și scrierile sale. joi. O. I. și D. M - 1881. t: 1: 2: Caracteristicile lui N. S. ca scriitor în Arhangelsk A-Nil Sorsky și Vassian Patrikiev. SPB. 1881 (1882). v. 1.

LA CHESTIUNEA DISCIPLINELOR POCĂINTEI ŞI COMUNICĂRII.

(Cu privire la tezele prof. protopop O. T. Nalimov: Calea nr. 18).

teza Prot. Nalimov, publicat acum în Calea, merită o discuție atentă și sinceră, atât în conținutul lor, cât și în semnificația personalității sale, ceea ce este evidențiat de persoanele care au fost în comuniune spirituală cu el.inexacte (în special și în raport cu catolicismul) , mă voi concentra doar pe două dintre ideile sale, care au o importanță extrem de vitală - pe frecvența comuniunii și pe relația dintre spovedanie și comuniune. Prima întrebare a devenit deosebit de vitală în ultima vreme, în Rusia, în mijlocul unui martiriu continuu pentru credință, și în emigrație, trăind în robie în afara vechiului mod de viață. Practica predominantă, după cum se știe, a fost că era considerată o datorie creștină a laicilor să „imită ocară” o dată (de multe - de două ori) în Postul Mare, și chiar dorința Bisericii ca post să se facă în fiecare post. rapid (adică, de patru ori pe an), de regulă, nu a fost efectuat. Această practică a fost asociată cu o disciplină sporită a sacramentului, care necesita o pregătire strictă și îndelungată pentru împărtășire prin participarea la toate slujbele

din timpul săptămânii, un post sporit și rugăciune. Fără această condiție, împărtășirea părea a fi umilirea sacramentului. Dar, pe de altă parte, credincioșii au fost crescuți în ideea că este insuportabil pentru mireni, este inadecvat pentru împărtășirea repetată, iar excluderea (Pr. Ioan de Kronstadt) nu a făcut decât să confirme.
·) Vezi prof. G Trei imagini (Vozrozhdenie 5/18 ian. 1926).   . ·. J

regula generală era că comuniunea frecventă nu era pentru laici. Iar unii conducători bisericești chiar au considerat asta ca o normă generală a bisericii, care, totuși, nu a existat niciodată. O regulă care a fost stabilită și, poate, chiar adecvată pentru o epocă istorică, a fost considerată universală. De fapt, practica Bisericii s-a schimbat în momente diferite, de la împărtășirea tuturor credincioșilor la fiecare liturghie din primele secole (Δ-.δαχή, Sfântul Iustin) până la cea mai nouă cu o singură împărtășire pe parcursul anului. Regulile canonice în acest sens permit și mai degrabă încurajează comuniunea frecventă, chiar de zi cu zi: sâmbăta, și de asemenea în alte zile, dacă există amintire a vreunui sfânt. Și ce nu este cel mai puțin periculos, dacă cineva, în timpul persecuției, din lipsa unui preot sau a unui angajat, are nevoie să ia sacramentul cu mâna lui, ar fi de prisos să dovedească acest lucru, pe termen lung. obiceiul certifică chiar în acest act. Căci toți călugării care locuiesc în pustii, unde nu este preot, ținând împărtășirea în casă, se comunică. Și în Alexandria și Egipt, fiecare laic botezat, în cea mai mare parte, se împărtășește acasă și se împărtășește el însuși când vrea. Căci când preotul a făcut și a dat odată Jertfa, atunci cel care a primit-o în întregime, împărtășind zilnic, trebuie să creadă că primește și împărtășește de la Învățătorul însuși. Aceasta este regula canonică a Sf. Vasile cel Mare nu corespunde într-o asemenea măsură părerilor noastre obișnuite, încât pare chiar ciudat să o citim în Regulile Bisericii Ortodoxe.*) Admisibilitatea și dezirabilitatea unei eventuale comuniuni frecvente pentru laici este stabilită canonic și corespunde practica bisericii antice. Nici nu poate fi adus niciun motiv dogmatic împotriva acestui lucru. Unirea cu Hristos în Preasfânta Taină a Euharistiei este un izvor pentru creștin
*) Cu interpretările Ep. Nicodim, Sankt Petersburg. 1912, vol. 2, 612-13. În alte reguli canonice legate de aceasta, se spune despre necesitatea comunicării prealabile (pr. 5, pp. 614-15, πρ. 6, 16). Regula 7 pune întrebarea generală: „Care este mai bine: împărtășirea des sau rar? „Nu există un răspuns direct la această întrebare, ci doar o indicație generală a necesității unei purificări preliminare (617). Acea. se poate spune că regulile canonice nu interzic în niciun caz comuniunea frecventă, ci dispun de aceasta numai sub condiția unei dispoziții adecvate, fără a evita orice granițe exterioare. În favoarea comuniunii dese, Rep. Serafim de Sarov și, bineînțeles, pr. Ioan de Kronstadt.

viață și putere și bucurie bucurie. Foamea și setea euharistice, străduindu-se să accepte Sf. Misterele ar trebui să fie o stare naturală pentru un creștin și, într-un anumit sens, sunt măsura vârstei sale spirituale. Desigur, el trebuie să se apropie „cu frica de Dumnezeu”, cu o rugăciune pocăită pentru păcatele sale și cu un sentiment de nevrednicie cea mai profundă a lui, dar și cu credința că Domnul a venit în lume „să mântuiască pe păcătoși”. Trebuie să te

pregătești pentru comuniune cu toată seriozitatea și responsabilitatea, dar nu este nevoie să te sperii, așa cum nu trebuie să te sperii cu păcătoșenia. "Nu sunt pregătit?" „Nu vei fi niciodată pregătit”, a fost răspunsul bătrânului înțelept la îndoiala firească a unui profan. Viclenia conștiinței umane face mai degrabă acest lucru scufundându-se mai adânc în somn, dacă știe că are mult timp înaintea ei și, dimpotrivă, este menținută într-o tensiune mai mare de nevoia de a se pune mai des în fața judecății lui. Dumnezeu. Desigur, aici totul este individual și corespunde epocii și stării vieții personale. Totuși, în vremea noastră, această sete mântuitoare de împărtășire frecventă a fost deja trezită și este datoria pastorului să nu o întârzie sau să o stingă, ci mai degrabă să o susțină și, în orice caz, să o satisfacă (dacă există o oportunitate, exterioară și intern). Mai mult, pastorul ar trebui să cheme la Sfintele Taine, încurajând comuniunea mai frecventă, nu în ultimul rând, dar cea mai mare oportunitate pentru toată lumea și, în orice caz, fără a le lega cu nicio restricție formală. Aceasta devine acum practica dominantă în Rusia și chiar în străinătate, iar unul dintre vestitorii inspirați și curajoși pe această cale este Pr. cu suferințele și șocurile sale, și nu trebuie pierdut - Se exprimă conștientizarea schimbării care a avut loc prin tezele pr. Nalimov.

Care poate fi atunci limita comuniunii frecvente pentru laici? Și dacă cineva se străduiește să o facă în fiecare zi, ceea ce, se pare, a fost gândul pr. Nalimov (teza 21) și cum se practică acum în catolicism *) și anglicanism? Deși această posibilitate nu este exclusă

·) Decr. Gongr. S. Con aprox. a Pio X 20 Dec 1905 (Denzinger, 1981) permite comuniunea frecventă și zilnică tuturor creștinilor de orice rang și poziție, astfel încât nimeni care se apropie de Sf. nu trebuie refuzată o masă în stato gratinai, cu o dispoziție adecvată și evlavioasă. Mărturisitorii au datoria de a nu se împotrivi, iar scriitorilor bisericești le este interzis să ridice un argument despre utilitatea comuniunii frecvente.

interdicții canonice și deci nu poate fi contestată ca excepție, totuși, în opinia noastră, nu ar trebui să fie o normă generală, ca insuportabilă și excesivă. În comparație cu practica aplicației. Creștinism, nu trebuie să uităm întreaga forță a diferențelor liturgice și disciplinare care există în prezent între bisericile răsăritene și cele occidentale. Liturghia apuseană fără cânt are o durată mai scurtă decât regula noastră de dimineață cu pregătire pentru împărtășire și nu se compară cu durata liturghiei noastre, mai ales dacă adăugăm Vecernia, Utrenia și pravila (să nu mai spunem că în Apus). există o practică a împărtășirii daruri de rezervă și pe lângă liturghie). Scăderea cerințelor disciplinare este imposibilă, iar acest lucru face practic imposibilă comuniunea de zi cu zi la liturghie, chiar și pentru clerici. Dar este și spiritual excesiv, mai mult decât poate suporta laicii în condiții obișnuite, așa cum mărturisește aceasta conștiința lor. Pentru clerici i se acordă acestuia o putere deosebită prin hirotonire și, mai mult, pentru ei, împărtășania este legată inseparabil de însăși celebrarea sacramentului.Totuși, ceea ce este firesc pentru ei este greu pentru mireni, de la care împărtășirea la fiecare liturghie. ar necesita și mai mult efort din partea clerului. Cu toate acestea, liturghia noastră oferă mirenilor posibilitatea de a participa la masa euharistică și, pe lângă comuniunea directă, în primul rând, prin comuniunea spirituală, care este slujită prin

prezență evlavioasă și, în consecință, participarea la sacramentul Euharistiei și, în al doilea rând, prin participarea la loba euharistică, prosfora, cu care nu există corespondență în Liturghia de Apus. Prosfora, din care o particulă este îndepărtată pentru scufundare în St. pahar, este un semn material al comuniunii spirituale, iar împreună cu „antidor" – „άντιδωρον, în loc de împărtășire din pâine, care era substanța Euharistiei.unită cu Euharistia. O astfel de participare la masa euharistică este servită tuturor credincioșilor la fiecare liturghie. Mai mult, gustul prosforei este de dorit în fiecare zi acasă. Zap. biserica, neavând prosforă, de aceea nu cunoaște mijlocul dintre indiferența totală față de masa euharistică și comuniunea de zi cu zi și, prin urmare, excesivă.
*) Gustarea prosforei, ca arthos (tot pâinea binecuvântată) corespunde acelor cazuri când Domnul frângea și binecuvânta pâinea, dând-o oamenilor: o masă minunată, cina în timpul procesiunii către Emaus.

slăbește disciplina comuniunii, introducând în același timp formalismul în ea și prin această exteriorizare, mecanizând preasfântul sacrament. Ceea ce s-a spus, însă, nu exclude posibilitatea împărtășirii în fiecare zi pentru o anumită perioadă limitată de timp (două, trei sau chiar mai multe zile la rând), care este o problemă de caz particular și de discreție pastorală. Se pare, în orice caz, că ar fi nefiresc ca Ortodoxia în acest sens să se apropie de cea mai recentă practică catolică a comuniunii cotidiene a laicilor, care, alături de aspecte pozitive, are și negative (din cauza insuportabilității acesteia).
Tot ceea ce s-a spus se aplică împărtășirii la Liturghie și, desigur, este absolut de nedorit să se despartă unul de celălalt în mod arbitrar și inutil.
Regula este, dimpotrivă, că, dacă se oficiază o liturghie, pentru toți cei care pot participa la ea, împărtășirea este posibilă numai la liturghie și în legătură cu liturghia. Prin urmare, comuniunea cu Sf. de rezervă. darurile se fac numai pentru cei bolnavi și cei slabi, care nu pot participa la liturghie. După cum știm din canonul de mai sus al Sf. Vasile cel Mare, biserica antică cunoștea folosirea darurilor de rezervă pe o scară mai largă, iar principala diferență față de practica modernă este că, în anumite cazuri, darurile de rezervă erau date și în mâinile laicilor, în conformitate cu cele mai vechi. personalizat. O practică modernă mai strictă, conform căreia St. cadourile sunt oferite doar de preot, în anumite cazuri suferă deja o excepție. Știm că pr. arc. Nalimov trimis sistematic la închisoarea condamnată la moarte (și cine dintr-o închisoare sovietică nu poate fi un atacator sinucigaș?) St. daruri pentru împărtășire și, ni se pare, nu putem decât să sărutăm cu recunoștință îndrăzneala iubitoare a ciobanului. Avem o situație similară în viața unui refugiat când mergem la. de mulți ani în locuri îndepărtate unde nu există templu, de exemplu. centru. Africa.*) În plus, comuniunea cu Sf. de rezervă. darurile pot și trebuie extinse, în comparație cu practica actuală, la astfel de cazuri când nu este posibilă celebrarea liturghiei, iar acest lucru este valabil atât pentru preoți, cât și pentru mireni. Practica comuniunii cu darurile de rezervă există deja în străinătate în timpul Postului Mare și înainte de Paști în locurile în care liturghia nu poate fi celebrată. Ajutor
■*.) Cunoaştem un caz în care un laic evlavios, cunoscut personal de un preot, a fost încredinţat, cu cunoştinţa episcopului, Sf. daruri, pentru împărtăşire, cu instruire adecvată şi ■ au fost păstrate cu evlavie

extinderea sa ar putea aborda idealul comuniunii cotidiene pentru un preot, nu numai la Liturghie, ci și independent de aceasta.
Cea mai acută și discutabilă întrebare din tezele pr. Nalimova se referă la separarea sacramentului spovedaniei de împărtășire și împărtășirea fără spovedanie. Este adevărat că legătura actuală dintre mărturisire și comuniune nu aparține bisericii antice, ea a apărut istoric, deși aceasta nu spune nimic împotriva esențialității ei (punctul de vedere invers este caracteristic doar protestantismului liberal). De asemenea, este adevărat că mărturisirea este un sacrament de sine stătător, care poate să nu fie unit cu împărtășirea, deși Sufletul, revelat lui Dumnezeu în pocăință, tânjește în mod firesc după unirea perfectă cu El în Sfintele Taine, astfel încât această legătură să fie internă. Este necesar să ne pregătim pentru comuniunea prin spovedanie pentru mireni? În răspunsul negativ la această întrebare se află cel mai caracteristic, și în același timp cel mai controversat gând al pr. Nalimov. Atât în practica sa, cât și în tezele sale, el neagă această necesitate, argumentând că mărturisirea este necesară numai în prezența păcatului până la moarte, care desparte un creștin de Hristos, „” pentru cei care se îndoiesc (?) de apartenența lor la Biserică și caută împăcarea cu ea, „- „orice alt păcat poate fi curățat printr-o singură pocăință subiectivă fără permisiunea celui tainic”. Această idee generală, inteligibilă în distincția formală catolică a păcatelor în muritor și venial (peccata mortialia et venalia), pe care pr. Nalimov, însă, respinge, sugerează un astfel de linșaj al conștiinței, care pune o povară insuportabilă asupra laicilor. Nu se poate contesta faptul că, în general, un preot poate, dacă consideră de cuviință, să admită împărtășirea și fără spovedanie deliberată sau, mai precis, pe baza unei singure mărturisiri, să admită împărtășirea repetată (se cunosc cazuri de astfel de practică). la mine de la un alt preot moscovit). Dar nici această presupunere, care nu este deloc de natură generală, ci se aplică numai anumitor persoane, nu conţine deloc separarea sacramentelor spovedaniei şi împărtăşirii, aşa cum este în pr. Nalimova.*) Înțelegând mărturisirea pr. Nalimova mă ezită: datorită stării subiective a păcătosului, care se condamnă pe sine, și a actului obiectiv de îngăduință, fără de care nu există sacramentul pocăinței și, de asemenea, stabilește un fel special de pocăință sub forma unei conversații cu un păstor fără permisiune. În acest din urmă caz, ciobanul însuși decide

*) Se știe că în unele locuri din Balcani se practică împărtășirea fără spovedanie, dar aici acest lucru se datorează slăbirii disciplinei, care se reface treptat.

Ai nevoie de permisiune sau de destulă pocăință subiectivă. Toate acestea introduc în disciplina pocăinței o subiectivitate și o precaritate complet inutile, chiar arbitrar. O conștiință sensibilă care stă în fața lui Dumnezeu recunoaște întotdeauna, dacă nu propriul său păcat, atunci păcătoșenia, motiv pentru care cel care se apropie de la Cupă se mărturisește ca fiind primul dintre păcătoși. Permisiunea misterioasă dă iertarea păcatelor, dar sentimentul de păcătoșenie este facilitat de iluminarea plină de har în această iertare a păcatelor, atât cunoscute, cât și necunoscute. Sacramentul pocăinței este necesar pentru toată lumea și pentru fariseii care se îndreaptă pe sine, poate mai mult decât pentru vameșii care plâng. Și ceea ce este nevoie este

permisiunea plină de har și reînnoirea care pândește în ea. Și dacă este așa, atunci nu există niciun motiv pentru a separa împărtășirea de sacramentul pocăinței. Pentru cler, în însăși hirotonirea, puterea și autoritatea împărtășirii se dă la fiecare Liturghie fără pocăință prealabilă. (Prin urmare, acesta din urmă capătă aici o semnificație independentă, deși pentru duhovnic are o importanță deosebită împărtășirea după spovedanie, așa cum în mănăstirile stricte ieromonahul al șaptelea este pregătit săptămâna prin spovedanie. Totuși, aceasta este legată tocmai de celebrarea liturghia.și, în afara căreia preotul, de exemplu, bolnavul, după obiceiul existent, primește Sfânta Împărtășanie după ritul laic după o mărturisire prealabilă, (deși nu de fiecare dată).*) Pentru mireni, este mult mai firesc să trecem la împărtăşire, primind o permisiune tainică din păcate, chiar dacă mărturisirea lor nu era extraordinară, ci cotidiană, adică nu atât la păcate, cât la păcătoşenie. Nu există oameni fără de păcat, iar sacramentul pocăinței, chiar și cu cea mai deplină mărturisire, nu face fără păcat, chiar și în păcatele „neștiinței", și nu păcătoșenia este cea care se desparte de Potirul la care sunt chemați păcătoșii, ci nepocăința. . Dar sentimentul păcătoșeniei noastre ne atrage către „clinica medicală" a pocăinței, pentru a efectua o nouă abluție de conștiință cu permisiunea plină de har. Se poate spune că o astfel de permisiune, fără o mărturisire concretă, semnificativă, se transformă într-o formalitate sau „magicism". Totuși, acest lucru ar fi așa dacă în conștiința celui care se pocăiește nu ar exista conștiința păcătoșiei sale reale în fața lui Dumnezeu, dar fără această conștiință nu se poate trece cu vrednicie la Sf. secrete. Sacramentul unic al spovedaniei conține diverse posibilități concrete de realizare, după individ

*) Împărtășania prin daruri sacramentale pentru un preot sănătos, care dintr-un motiv oarecare nu poate săvârși o minciună, dar slujește totuși, cel puțin un „lodnik", nu este supus unei astfel de restricții.

poziția penitentului (și această diferență corespunde diferitelor măsuri spirituale sub formă de pocăință). Pe această bază, nu se poate fi de acord cu faptul că așa-zisa mărturisire comună „nu are nimic de-a face cu sacramentul pocăinței" (teza 23.), fără a o completa cu mărturisire individuală în cazuri speciale. Cu toate acestea, nu se poate nega puterea sacramentului din spatele lui pe singura bază că nu există o întâlnire personală a fiecărui pocăit cu mărturisitorul. În primul rând, aici mărturisirea păcatelor se face prin numirea și interogarea lor despre ele de către preot și, în al doilea rând, aici se dă permisiunea generală plină de har.*) Prin urmare, mărturisirea generală este un sacrament, la fel ca permisiunea dată. în timpul o, nu numai păcatele, ci păcătoșenia generală.Dar chiar și o mărturisire atât de scurtă și generală servește deja ca o pregătire suficientă pentru împărtășire. A scădea disciplina pocăinței fără o necesitate suficientă este de nedorit, precum și a introduce o practică largă a comuniunii fără pocăință. Totuși, aici de o importanță decisivă, ca în general în problemele de ordine disciplinară, sunt „împrejurările locului și timpului", precum și acele proprietăți și stări speciale care nu pot fi cunoscute decât unui singur păstor, care își asumă responsabilitatea înaintea lui Dumnezeu pe baza autoritatii date lui.sau vreo alta ordine.**) Dar ca regula generala gandul la. Nalimova este mai probabil să ducă la un declin suplimentar al disciplinei bisericești, deși oia folosită în cazurile potrivite a avut, după mărturia celor care se

aflau în îngrijirea sa pastorală, cele mai benefice roade spirituale.
În orice caz, rămâne neschimbat faptul de bază, că între laici și jertfa euharistică stă un preot, ca intermediar, iar fără această mediere, preoția, degustarea ei nu poate avea loc.
Sensul tezelor despre. Nalimova prin faptul că au pus în ele-

*) În legătură cu aceasta, se ridică întrebări cazuistice: este posibil să te spovedești la distanță, prin scrisoare sau prin telefon (dacă este imposibil altfel?). Și, ce este cel mai important aici, este posibilă o astfel de rezoluție? Eu personal nu văd motive suficiente pentru un răspuns negativ la aceste întrebări și cunosc un exemplu de mărturisire pe moarte prin telefon.

**) De altfel, din anumite motive, Nalimov vorbește despre „interdicția de a schimba mărturisitorul”, care nu există nici în catolicism, nici în ortodoxie. Desigur, este inutil să schimbi un mărturisitor fără motiv, dar fiecare este liber nu numai să aleagă, ci și să se schimbe, deoarece acest lucru este cauzat de nevoile vieții spirituale eronate.

Toate întrebările vii și importante ale vieții euharistice și, ceea ce este deosebit de important, ele conțin chemarea euharistică - la comuniunea mai frecventă. Și această chemare ne este adusă din patrie, din biserica rusă. În suferința în mijlocul persecuției, necesitatea, puterea mântuitoare și puterea acelui ajutor plin de har care ne este dat din Potirul Euharistic este recunoscută mai clar și ascuțit și aceeași chemare este auzită acum în întreaga lume creștină.

Prot. Serghei Bulgakov*

GÂNDIRE RELIGIOSĂ ȘI FILOZOFĂ A ANGLIEI.*)

Filosofia religioasă a Angliei moderne strălucește prin bogăția, amploarea și îndrăzneala sa, precum și cu o varietate neobișnuită de subiecte și puncte de vedere. Proprietățile distinctive ale gânditorilor englezi sunt claritatea, concizia și onestitatea. Aplicând metode științifice, logice, dar evitând construcțiile epistemologice și abstracția metafizică, noua filozofie engleză se bazează pe intuiția mistică, străduindu-se să surprindă Realitatea vie în manifestările sale separate. Termenul teologic „revelație” este înlocuit cu cel științific – intuiție; dogmatism - simbolism și experiență mistică. Pe baza realității stabilite experimental a calităților spirituale, modernistul evidențiază absența acestor categorii în cunoașterea pur științifică, care operează doar cu cantități. Dialectica scolastică, dogmele tradiționale și autoritarismul Sfintei Scripturi și-au pierdut în sfârșit prestigiul și toată atenția este îndreptată către experiența autentică și intuiția religioasă personală. Foștii dușmani ai Bisericii – umanismul, raționalismul, gândirea liberă, pozitivismul – și-au pierdut și ei semnificația – pur și simplu nu sunt luați în considerare. Toți au făcut loc experienței și cunoștințelor spirituale critice. Anthropomorul științei fizice nu este considerat a fi singura gândire primitivă, cu diferența, desigur, că el este pe deplin conștient de sine și de abordarea sa treptată a cunoașterii Adevărului pe măsură ce sfera sa de cunoaștere umană se extinde . Lupta principală este între modernism și naturalism.
Spiritul libertății pătrunde din ce în ce mai mult dincolo de împărțirile ecleziasticismului tradițional și ale teologiei raționaliste.* Și, fără îndoială, N. A. Berdyaev are dreptate când vede noul tip de spiritualitate liberă și noua gnoză. moderniști

.·) Autorul nu epuizează curentele religios-filosofice ale Angliei, ci caracterizează doar curentul, pe care îl numește „modernism”. Ediție.

afirmă realitatea monistă a lumii și participarea neîncetată a Creatorului la ea. Teologia engleză a fost complet emancipată și a devenit o filozofie religioasă liberă.
În vechile vetre ale învățării limbii engleze la Oxford *) și Cambridge, există o lucrare viguroasă și prietenoasă a filosofilor moderniști religioși. Alături de lucrările individuale de capital, sunt publicate lucrări colective în care sunt prezentate noi concepte de credințe și probleme religioase. Așadar, învățatul canonic Streeter a publicat o colecție mare de articole scrise de oamenii săi cu gânduri asemănătoare sub titlul general. „Duhul”, în care Dumnezeu și relația Sa cu omul sunt considerate din punct de vedere al filosofiei, psihologiei și artei. Articolul lui Streeter se intitulează „Hristos Revoluționarul Constructiv”. Artă. Clutton Brock: Experiență spirituală. Spirit și materie”; L. Dougall: „Dumnezeu în acţiune. Limbajul sufletului. Câteva reflecții despre sacramentele creștine. Rev. Emmet: ■Psihologia harului. Arth. Hadfield: Psihologia puterii. » Prof. Seth. Pringle: Imanentism și transcendentism.
Printre aceste lucrări colective, de interes deosebit este colecția unui grup de 7 moderniști de la Oxford publicată de același canonic Streeter, dintre care 5 sunt spirituale sub titlul general „Fundamente” — „Fundamentals”, — care afirmă credința creștină în termeni de gândire modernă.> - articolul lui Streeter „Hristos istoric”. Rev. Brook: Biblia, Mo-serley: „Răscumpărarea, Dumnezeu și Absolutul”. Rev. Rawlinson, Noul Testament Interpretarea lui Hristos, Apoc. Rawlinson „Principiul autorității”. Rev. Talbot: Situația actuală. Episcop. Templu: „Divinitatea lui Hristos. Biserică". Revizorul The Times constată că tinerii autori ai acestei cărți au mers mai departe decât predecesorii lor victoriani. Ei cred că au ajuns chiar la fundații. Marele merit al autorilor este absența jargonului de partid și a atacurilor polemice dureroase. Este posibil ca această carte să fie un punct de cotitură în istoria, nu a partidului, ci a Bisericii din Anglia. Remarcabilă este și ediția în mai multe volume a Eseurilor despre creștinism. În volumul IV publicat recent, se atrage atenția asupra articolelor rectorului Catedralei Sf. Paul, Dr. Inge, unul dintre cei mai stimulatori gânditori ai Angliei contemporane, un spirit aristocratic care armonizează armonios fidelitatea față de creștinismul timpuriu cu cele mai recente concepte filozofice. În articolul său „Religie și știință”. Dr. Inge subliniază această filozofie
*) În special în Oxford, religia este semnificativă. mișcarea filozofică „Noii Realiști”, care îl consideră pe Platon a fi fondatorul filosofiei creștine.
ASA DE

ar trebui să fie un intermediar între religie și știință, dar că se încurcă în dualismul ambelor. Din vremea lui Kant, ideea de valoare a devenit principala, dar doar domină, nerezolvând antagonismul dintre idealism și naturalism. Unitatea personalității, totuși, nu poate rezista dualismului și se străduiește spre monism. „Incognoscibilul” lui Spencer și „Inconștientul” lui Hartmann au devenit, în esență, cel mai înalt obiect de speculație și duc într-un mod ciudat la misticismul neoplatoniștilor. Dr. Inge a subliniat de mai multe ori că neoplatonismul, cu disciplina sa de dialectică pură și misticism

sublim, mult timp produs al speculației libere, poate servi în continuare ca mediator. Dr. Inge nu acordă nicio importanță reacției moderne față de iraționalism, precum și pragmatismului, care lasă pe fiecare să creadă la alegerea sa și pe propriul risc. Un alt autor, celebrul fizician Arthur Thomson, în volumul al 2-lea al „Eseurilor", subliniind nașterea științei moderne, subliniază că „natura, ca atare, a fost creată cu scopul în care este de datoria teologiei să accepte strictul concluzii verificate ale științei, luminându-le cu sens."
Foarte interesant este articolul lui Lord Oxford-un „Creștinismul și lumea". El crede că idealurile civile și politice au fost conștient sau inconștient falsificate de Biserică chiar și în evul întuneric; el compară scara dintre catolicism şi protestantism în perioada luptei lor interne. Ambii au manifestat neatenție imparțială (desconsiderare) față de doctrina și spiritul Evangheliei lui Hristos în astfel de ciocniri precum Războiul de 30 de ani; iar de la Pacea din Westfalia, amestecarea creștinismului cu orice asociație organizată în domeniul guvernării civile a întunecat și paralizat pe una, nu spiritualizându-l sau purificând-o pe cealaltă.Adevăratul merit al creștinismului constă în influența sa indirectă.toleranța ipocrită – aceasta. ultima lectie predata de crestinism . Abolirea sclaviei, idealul Societății Națiunilor, lupta împotriva exploatării muncii umane sunt exemple ale schimbării tradițiilor rele de către forțele credinței creștine.
Revenind la o trecere în revistă a lucrărilor remarcabile ale gânditorilor moderni, trebuie să remarcăm lucrarea profesorului de la Cambridge Whitehead, „Religion in the Making", (Religion in the Making), în care se oferă o viziune complet nouă asupra Cosmosului, aplicând la problema centrală a religiei. El arată cât de departe poate merge cunoștințele științifice, lucrând din interior și criticând fiecare dintre pozițiile sale religioase. Afirmând în forme extreme

fiecare dintre cele trei postulate fundamentale ale teismului – immentism pur, transcendentism pur și monism – a căror recunoaștere o consideră posibilă pentru adeptul științei – Whitehead arată decalajul de neumplut care rămâne între toate aceste decizii impersonale – opunându-le deplinătatea experiența sufletelor religioase. Punctul de vedere filozofic al lui Whitehead este în esență identic cu cel al Noilor Realiști, mărturisind cât de adâncă poate fi existența noastră atunci când este conectată cu convingerile interioare ale unei gândiri cu adevărat spirituale. Dumnezeu este considerat de el ca „un fapt real. Realitatea Perfectă, din care provine fiecare act creativ și, de asemenea, care realizează acea armonie ideală spre care evoluează lumea. Prin urmare, întrucât Dumnezeu este pentru lume un indicator constant al drumului care duce la o realitate mai profundă, aceasta dă loc adevăratei doctrine a transcendenței, deși înțelegerea omului și comuniunea cu Dumnezeu este exprimată în termeni complet imanenți. Religia conține 4 factori sau pași: ritual, emoție, credință și raționalizare, și este privită ca o activitate exclusiv umană... Prin urmare, creștinismul este exprimat, pe de o parte, ca o înțelegere atot-pervazătoare, pe de altă parte, ca o infinit de naiv și motivat, intuiție directă în natura lucrurilor. Religia în sine este un fenomen pur individual, fiind arta și teoria vieții interioare a omului, trăită intim de toată lumea. Religia conduce sufletul de la Dumnezeu-Nimic la Însoțitorul lui Dumnezeu. Whitehead își încheie lucrarea remarcabilă cu o perspectivă grandioasă asupra universului, al cărei proces, „trecând

cu o încetineală de neînțeles măsurătorilor noastre de timp, la noi condiții creative în care lumea fizică, așa cum o cunoaștem acum, va părea abia diferită. din inexistenţă.undă, rămânând lumea inepuizabile forme abstract-abstracte iar creativitatea cu pirodul ei schimbător este pentru totdeauna determinată într-un mod nou de propriile-i creaţii şi de Dumnezeu, de a cărui înţelepciune depind toate formele ordinii mondiale.
Aceleași probleme teiste sunt tratate și de dr. Streeter, expert în critică textuală și în cele mai recente cercetări privind psihologia experienței religioase, în cea mai recentă lucrare a sa, Realitatea. Noua corelație a științei și religiei", în care autorul își rezumă cei 30 de ani de cercetare asupra acestei probleme, care împărtășește pe deplin conceptele științifice ale lui Whitehead, oferă într-o prezentare neobișnuit de clară răspunsuri la cererile cinstiților și neobositei căutători ai adevărului. - la toate întrebările majore, stând acum pe Shim în fața filozofiei creștine

Sofia. Natura lui Dumnezeu, persoana lui Hristos, problema răului, suferința și creativitatea sunt reexaminate fără teamă de autor. Poziția principală Dr. Streeter poate fi rezumat după cum urmează: Realitatea este una, dar înțelegerea ei trece prin mulți pași. O abordăm în două moduri principale, în două moduri paralele de abordare: științifică sau rațională și artistică sau intuitivă. Arta și încă mai multă religie ne dau calități. Astfel, se creează o apologetică, bazată pe valoarea obiectului și care coincide cu definiția episcopului de Birmingham despre „Christus Veritas". Înseamnă, de asemenea, că limbajul religiei este mai asemănător cu arta decât cu știința. El ne oferă o imagine, nu o hartă științifică a Realității.
Religia este adevărată și caracterizează Realitatea dacă calitatea corespunzătoare pe care o exprimă există de fapt. Asa de. Imaginea, adevărul viu al credinței, este conținută nu în „obiectele credinței", ci în mituri și sacramente, în acțiunile și negările credinciosului, în întregul aparat poetic holist de apropiere de Dumnezeu.
În ceea ce privește cele trei teorii avansate constant de criticii experienței religioase, că ideea noastră despre Dumnezeu este o „proiecție", că rugăciunea este autosugestie și că mijlocirea funcționează „telepatic", domnul Streeter oferă cea mai perfectă explicație dintre toate. existente până acum aceste puncte de vedere.
Curentul dominant în filosofia engleză modernă este monist, deși aripa sa ortodoxă insistă pe dualism. Astfel, baronul von Hugel, în prefața celei mai recente ediții a The Mystical Element in Religion, afirmă că, în domeniul spiritului, religia nu are un dușman mai subtil și mai mortal decât monismul, deoarece monismul caută să distrugă acel sentiment de alteritate și diferență. între Dumnezeu și lume, care este piatra de încercare a oricărei religii adevărate". Moniștii, deși nu resping transcendența lui Dumnezeu, sunt de acord cu aceasta, recunoscând imposibilitatea religiei fără a distinge Creatorul de creație, deoarece religia este activitatea sufletului, pentru care închinarea și rugăciunea sunt esențiale.
Dar pentru cei care se străduiesc în primul rând pentru adevăr, precum și pentru mistici puri, separarea Creatorului de creație și a obiectului de subiect este inacceptabilă. În sensul eului, orice religie derivată din experiența mistică se poate dezvolta doar în două moduri: fie spre ortodoxie, care afirmă dualismul, fie către monism,

care înseamnă Rațiune. Ortodoxia o priveste pe aceasta din urma ca pe o aberatie;
*) Modernistul Dr. Barnes a.

are o asemenea ortodoxie. Rațiunea, (care trebuie să se distingă de intelect (inteligență), pentru care experiența mistică este pur și simplu o iluzie, respectă experiența mistică ca fiind cu adevărat metafizică, dar declară că dualismul, a cărui prezență pentru religie este necesară în experiență, nu este dat în ea, dar este introdusă gândirea religioasă în efortul ei (de a-și da socoteală). Din punct de vedere logic, experiența mistică este forțată să recunoască distincția dintre subiect și obiect dacă dorește să se cunoască pe sine, pur și simplu pentru că această distincție este forma oricărei cunoașteri: dar experiența în sine este în esență străină, distingând subiectul de obiect.
Misticismul pur este astfel fără cuvinte; experiența, în sensul exact al cuvântului, este de nedescris. A insista că distincția dintre subiect și obiect este esențială ar fi doar o denaturare a experienței. Ortodoxia insistă asupra distincției și declară misticismul pur care neagă acest lucru drept erezie. Dar în acest sens, ortodoxia, în felul ei, are dreptate, adică. consecvent cu sine însuși. Dar misticii ortodocși trebuie să sacrifice astfel de mistici precum, de exemplu, Domnule Eckhart. V. Hugel are dreptate când afirmă că monismul este cel mai subtil dușman al religiei. Dar același adevăr poate fi afirmat în raport cu religia, spunând că aceasta este cel mai subtil dușman al misticismului, întrucât monismul este singura filozofie compatibilă cu misticismul pur.Așa susține criticul Middleton Murry în analiza sa asupra operei lui Evelyn Underhill „Man și Supranaturalul”. Contestând dualismul autorului ortodox, el, totuși, aduce un omagiu lucrării sale ca o contribuție valoroasă la apologetica creștină și remarcând o mare sinceritate și un bun gust în lucrurile spirituale. Fiind o teologie, această carte este în același timp o autobiografie, denunțând stadiul final al evoluției spirituale a gândirii moderne profund religioase. Critica este familiarizată cu puterea atrăgătoare și satisfăcătoare a ortodoxiei pentru sufletul mistic.Totuși, cartea, care în aspectul ei autobiografic este mărturisirea unui mistic, despre împăcarea și acceptarea lui a ortodoxiei, nu poate considera altfel decât ca o mărturisire a eșec (eșec) (declin). Pentru el, Evelyn Underhill aparține celor care preferă religia Adevărului. Dar aceasta nu este o condamnare din partea lui și nu o critică. În orice caz, el îl leagă pe autor cu profundă simpatie de acele suflete clarvăzătoare și clarvăzătoare care recunosc că, dacă religia trebuie să fie viața lor, ele trebuie fie să meargă înapoi spre ortodoxie, fie înainte spre ceva care nu are încă un nume. „Cei cărora le este frică de asta îl numesc panteism: am îndrăznit să-i spun rațiune. Ceea ce deosebește rațiunea de religie este refuzul de a separa Creația de creație. Această poziție (atitudine)

respinge domnișoara Underhill și îl urmează pe V. Hugel, a cărui influență se simte în cartea ei. Ea iubește religia pentru sine și este gata să sacrifice adevărul de dragul ei. Există o notă ascuțită în unele dintre cuvintele ei și o explicație a cărții ei poate fi găsită în următoarele rânduri:

„În această sferă a religiei (sacramentală) se află, desigur, cea mai mare acuratețe a dificultății de a îmbina (tensiunea) temporalul cu eternul, vizibilul cu invizibilul; mai ales, pe de o parte, pentru acele minți logice care tind să raționalizeze toată experiența și, pe de altă parte, pentru acele suflete „mistice” în care conștiința spirituală este trează. Totuși, fiind ceea ce suntem, se pare că numai o practică religioasă în care un element sacramental este profund încorporat poate proteja cu totul primul tip de acțiunea opresivă sau sterilizantă a unei religii pur intelectuale, sau poate sprijini cel de-al doilea tip în acele perioade de întoarcere ale celor abandonați, când lumina interioară pare să dispară.
Știm de ce tip aparține domnișoara „Underhill”, scrie Murray. Dar poate dacă mintea ar avea propriii ei lideri spirituali, așa cum s-ar putea întâmpla într-o zi, atunci s-ar putea întreba: „De ce nu ar trebui abandonat abandonul? De ce să-ți fie frică de ceea ce se întâmplă. de cealaltă parte? Poate că cealaltă lume nu este deloc înfricoșătoare."
Două fraze autoexplicative revin în mod inexplicabil în Miss Underhill; una se referă la nesemnificația (Tininess) a noi, oamenii, cealaltă vorbește despre „o maimuță". amintește de frică „le silence de ses especes infinis m’effraye” al lui Pascal, celălalt vorbește despre frica secolului trecut, despre darwinism. „Nimic în marea maimuță, spune domnișoara Underhill, nu duce logic la al doilea Isaia sau Sf. . Francis." , într-adevăr, nimic nu duce, la fel cum logic nimic nu duce de la o amibă la o stea de mare. Dar decalajul dintre unul și celălalt nu este mai mistic și nici mai simplu pentru minte decât decalajul dintre maimuță și St. Francis. Din punct de vedere biologic, nu logic, procesul le include pe amândouă. Și dacă biologia noastră modernă nu poate găzdui pe Sfântul Francisc așa cum a fost cu adevărat, este pentru că nu a început încă să-și stăpânească propriile date. Dar biologia, și nu datele, trebuie să se schimbe și, atunci când se schimbă, este probabil ca în ea să se găsească o religie în întregime spirituală și, prin urmare, în întregime naturală, iar recunoașterea experienței mistice va fi, de asemenea, finalizată, ca un preludiu al deciziei decisive. adaptarea minții maimuței antropoide la corp,

în care prezența lui este un astfel de element de interferență (dezordonat, inconsecvent).
. Cu asemenea discrepanțe între moniști și ortodocși, este interesant să comparăm cartea unui om de știință autoritar biolog și, în același timp, a unui duhovnic, dr. Corb. „Spirit creativ”. O revizuire a doctrinei creștine în lumina biologiei, psihologiei și misticismului, ed. în 1927. Autorul pleacă de la o convingere profund religioasă, de necesitatea unei interpretări moniste a lumii. Dacă comparăm acest punct de vedere cu barul opus. V. Hugel, atunci o astfel de discrepanță fundamentală își poate găsi o explicație pentru ea însăși în faptul că în spiritul intens metafizic al lui V. Hugel predomină setea de Înalt și de temperamentul științific al Dr. Întrebarea Corbului se concentrează în principal pe revelația Spiritului lui Dumnezeu în natură, care pare să fie mai bine dezvăluită de diagrama dată de monism. Un astfel de monism în mod deliberat restrictiv nu afectează, desigur, zonele largi ale „supranaturalului” și Dr. Raven, luând în considerare natura, spiritul și misticismul, afirmă existența unei Realități care este transcendentă tuturor acestor „eforturi simplificate ale gândirii noastre limitate”. „Eternul”, spune el, nu este doar profesorul nostru sau mama noastră. Este Dumnezeu, Viață,

Lumină și Iubire. În comuniune cu El, care „a fost, este și va fi”, înțelegem din nou infinitatea temporală a Realității. Asa de. modul Dr. Raven oferă o filozofie sau, în esență, o teologie a devenirii. Devenirea care are loc în peisajul eternității. Și aici, desigur, cel mai convins transcendentist nu poate cere mai mult. Marele merit și valoarea muncii dr. Raven stă în faptul că reușește să conecteze experiența unui ordin superior cu viziunea asupra lumii a filozofului-phya hristocentric al lumii în deplină armonie cu datele științei moderne. El insistă cu tărie asupra unui adevăr prea ușor uitat de evlavie: că Dumnezeul harului trebuie să fie și Dumnezeul naturii. Spre deosebire de multe detalii jenante, creativitatea, inspirația și întruchiparea dezvăluie (deși la niveluri foarte diferite) acțiunea calmă a aceleiași Providențe constante.

În partea cea mai semnificativă a lucrării sale, în capitolul „Mecanism, vitalism și apariție”, autorul expune o teorie a evoluției, inclusiv a valorilor spirituale, care poate fi în armonie cu punctele de vedere ale teismului creștin. El își bazează teoria pe unirea spiritului cu materia, pe care o expusese anterior de Prof. Lloyd Morgan în prelegerile sale Gifford și doctorul atașat. Raven-om în Apolo

scopuri genetice. Astfel, aceeași serie de fapte poate fi explicată (a) fizic, b) mental și c) spiritual. Putem contura în ele originea vieții, a gândirii și a spiritului, ceea ce ne permite să luăm în considerare dezvoltarea și sensul (sensul) umanității, precum și trăsăturile comportamentului uman cu adevărat din fiecare dintre aceste puncte de vedere. Așa cum vedem apariția comportamentului rațional din instinct, tot așa vedem apariția vieții spirituale din fizic: apariția din ea, și nu din ceea ce se întâmplă paralel cu ea. Acest principiu de apariție al Dr. Raven o consideră caracteristică întregului proces cosmic și indicând din punct de vedere uman modul în care Spiritul își realizează lucrarea creatoare. La fiecare etapă succesivă a creativității, materialul existent este combinat în așa fel încât compoziția sa să pregătească condițiile necesare nu numai pentru apariția compoziției prevăzute (prevăzute), ci și condițiile necesare pentru apariția a ceva nou, neprevăzut. . Viața, gândul și spiritul sunt astfel de evenimente noi - niveluri complet noi ale creației, fiecare fiind pregătit de predecesorul său. Și alături de etapele fizice și mentale ale apariției trebuie să curgă pentru teist manifestările succesive ale Spiritului prin și în interiorul întregii creații Sale.

Asa de. imagine., gândirea religioasă își poate dezvolta și îmbogăți neobosit cunoașterea Divinității, „dezvăluind în noi manifestări de creativitate energia mereu prezentă a lui Dumnezeu și învățând să comunice cu el „prin misterul cosmic al lucrării Sale”.

Începând în lucrarea sa cu o trecere în revistă și o discuție asupra teologiei Duhului și trecând mai departe la evidența prezenței Sale în natură, în capitole pline de detalii figurative captivante, amintindu-ne că dr. Raven este atât de mult un biolog învățat, cât și un divin — noi venim în departamentul de psihologie la ceea ce se află în centrul argumentului său. Gândul său principal este că tendința întregului proces creativ este îndreptată spre producerea de „entități funcționale” (entități funcționale) - indivizi sau în rândurile lor cele mai înalte, personalități adevărate - care, la rândul lor, într-o lume cunoscută, creează și ele. Această concluzie are o oarecare

asemănare cu afirmațiile generalului Smuts în Sfințenia și Evoluția sa, dar aici este luată o viziune cu hotărâre religioasă.
Acolo unde gândirea umană cuprinde Spiritul Divin și îi răspunde Lui, se realizează apariția unui nivel complet nou și evoluția omului își primește coroana:

„Dumnezeu, recunoscut acum ca factorul a tot ceea ce înconjoară: individualitatea, extinzându-se treptat, atinge cea mai înaltă creștere a personalității în dăruirea de sine către Etern, care este atât tăgăduirea de sine, cât și realizarea de sine... De la embrion până la sfântul - așa este progresul în pelerinaj al omului; dacă am putea să-l îmbrățișăm în întregime, am rezolva antiteza dintre organism și mediu, natură și cultură, libertate și determinism, proces și zeitate.
Făcând cunoștință cu foarte bogata literatură religios-filosofică a Angliei, suntem în mod deosebit convinși că abordarea noastră umană față de cea mai înaltă realitate a cosmosului nu este un proces individual simplu. Poate fi comparat cu o întreprindere corporativă în care specialiști de diferite feluri cooperează ca expediții științifice care pleacă pentru a explora regiunile muntoase virgine. Filosof, istoric, teolog, mistic și artist - toată lumea găsește ceva de făcut în aceste campanii înalte ale spiritului. Dar din moment ce este obișnuit ca fiecare specialist să exagereze semnificația contribuțiilor sale la tezaurul general al cunoașterii, atunci critica trebuie menținută pentru a menține un simț al proporției în acord.A fi și a ține cont de semnificația fiecărei contribuții. . În această trecere în revistă cu totul superficială a celor mai recente evoluții ale gândirii religioase engleze, nu se poate să nu menționăm și unul dintre cele mai valoroase și echilibrate tratate despre „Natura divinului” de Dr. Turner, care tratează despre ceea ce putem ști despre Divin. Cercetarea atentă și claritatea extraordinară a gândirii și stilului protejează opera lui .Dr. Purner-a din acele capcane în care cad cei mai mulți dintre cei care încearcă să împace teismul pur cu concepțiile moderne despre univers. Toate soluțiile cvasi-panteiste care se presupune că oferă răspunsuri la problemele noastre, fiind la fel de spirituale, cât și raționale, toate noțiunile vagi ale unui Creator care se ridică de sine, care se luptă și suferă, tot monismul non-critic, tot ceea ce urmărește să slăbească perfecțiunea și diferența dintre Dumnezeu – este expus de autor discuție adecvată și respins cu tărie de acesta. Scopul său este îndreptat dincolo de naturalism către conceptul de Cosmos sau Întregul, care în primul rând satisface cerința filosofică de unicitate și comprehensiune. Și apoi autorul insistă mai ales asupra superiorității absolute și, prin urmare, asupra diferenței față de orice - o Zeitate personală.
Cei care urmăresc îndeaproape dezvoltarea argumentelor Dr* Tumer, nu stânjeniți de forma intelectuală liberă

èro expuneri, nu poate decât să admită că a făcut față destul de bine sarcinii sale. Construcțiile sale filozofice oferă o bază solidă pe care religia își poate ridica turla.ne apropiem de Dumnezeu și în concepția teistă a Paternității Sale Divine ajungem să cunoaștem efectul Lui transformator asupra omului.” „Impactul irezistibil al imanenței divine induce și chiar violează”. Sinele este în bine*) în toate manifestările sale – în cunoaștere, frumusețe și comportament. Această lucrare inspirată și nobilă este prezentată cu o claritate și

un stil literar atât de rar caracteristic operelor filozofice, iar cei care se simt chemați să rezolve problemele fundamentale ale spiritului își vor găsi în ea un aliat valoros.
Trecând în recenzia sa de la lucrări de natură teoretică la cele practice, nu putem să nu salutăm ediția nouă și extinsă a operei clasice a abatelui Cutheeert Butler despre mistica occidentală. Este un studiu învățat și simpatic al învățăturilor mistice ale Sf. Augustin, Sf. Grigorie și Sf. Bernarda rămâne neîntrecută în felul ei. Prezintă pentru prima dată doctrina, pe care credem că toți cei mai credibili oameni de știință o acceptă acum, că esența experienței mistice nu constă în viziuni, răpiri sau alte fenomene psihofizice anormale, ci în contemplarea intuitivă a lui Dumnezeu; și că o astfel de contemplare este efortul normal al sufletului credincios în viața sa de rugăciune.
Studenților misticismului nu trebuie să li se amintească acordul dintre spiritualitatea și învățarea Sfântului Benedict, pe care Dom Cuthbert Butler îl ia ca o interpretare a autorităților sale sau indică valoarea concluziilor pe care le trage din examinarea profundă a scrierilor lor.
Dar se poate observa cu bucurie că această nouă ediție conține aproximativ o sută de pagini de material proaspăt, în care abatele Butler examinează principalele lucrări, în special franceze, din ultimii ani despre teoria și practica misticismului. Aici se dezvăluie cel mai bine puterile analitice și critice ale autorului și încrederea cu care se sprijină pe realitate. El corectează cu blândețe afirmațiile extreme ale unor scriitori precum Poulain, Farges și Saudreau și ne amintește de natura arbitrară a acelor clasificări stricte pe care unii teologi adoră să le stabilească pentru cele mai subtile.
*) Sine, selbst.

experiențe sufletești. Aceste diagrame sunt importante pentru unii, spune el, dar multe dintre presupusele dificultăți ale misticismului provin, în opinia sa, din excesele teologiei teoretice.
Încheind această scurtă trecere în revistă a unora dintre lucrările remarcabile ale gânditorilor englezi contemporani, aș dori să subliniez o ciocnire recentă și interesantă între doi teologi majori asupra predicării celebrului modernist Dr. Bames (Episcopul de Birmingham) despre înlocuirea doctrinei căderii cu teoria evoluției. Prof. Burkitt, autorul cărții The Religion of the Maniheeans, a adus un omagiu „muncă extrem de interesantă și atentă a lui Sap. Green-y, dar în sensul istoric direct al adepților lui Manu – această mare personalitate religioasă. Manu își urmărește conceptul despre căderea pre-lumească, care a devenit cauza reală a creării lumii, de la filozoful creștin Bardaisan, care a înflorit în Liturghia Superioară a Opotamiei în secolul al II-lea d.Hr.
„Sunt de acord cu Sap. Green că nici el, nici Manu, nici Bardaisan nu au ajuns la concluziile lor din dorința de a apăra Geneza III, dar nu pot decât să simt că motivele inițiale ale acordului lor stau (I) în convingerea lor că trebuie să fi fost o cădere și (2) că narațiunea Geneza III nu reușește să o explice în mod adecvat. Chiar și Sfântul Augustin este de acord cu aceasta, pentru că se referă la începutul răului – și aceasta, desigur, este căderea – la mândria lui Lucifer.
Dar această concluzie este și în afara Bibliei și științei moderne, la fel ca și concluzia făcută de Sap. Verde-ohm. Adevăratul avantaj care aparține concluziei maniheice despre căderea pre-lumească este că „pre-lumesc” înseamnă ceva referitor la o stare anterioară a lucrurilor,

acea stare care a precedat nu numai observațiile noastre, ci și abilitățile noastre.
În mod obișnuit, teologia ortodoxă investește în această stare de lucruri pre-lumească doar „Dumnezeu și Dumnezeu este definit ca o ființă perfectă, iubitoare, dreaptă etc., cu toate adjectivele proprii „bine”. Dar rămâne o problemă de neimaginat cum o astfel de Ființă ar putea crea ceva mai puțin decât bine. De fapt, cea mai de bază problemă este modul în care Doi ar putea veni din Unu și numai. Fiecare dualitate duce în cele din urmă la aceeași dificultate logică ca și problema răului.
ASA DE

Ho „Schema bardaisan-maniheică, foarte asemănătoare cu cea a lui Sap. Green-a pune în starea anterioară nu numai pe Dumnezeu, ci și un eveniment de neînțeles pentru noi. Rezultatul a fost lumea, cu amestecul ei curios de bine și rău. Iar o parte din credința religioasă a lui Bardaisan și Mani a fost că, în cele din urmă, răul generat de marele eveniment pre-mondial va fi eradicat. Un astfel de concept este grandios - dacă se poate crede în el, nu pot spune.
La această scrisoare deschisă prof. Burkitt'a Sap. Green 1) a răspuns că a negat cu tărie acuzația de maniheism. „Acest sistem, dacă înțeleg cor. relatii cu publicul. „Religia maniheenilor” a lui Burkitt a fost un dualism radical bazat pe credința în două forțe independente, binele și răul. Sistemul meu este doar un dualism parțial. Fiecare sistem de gândire trebuie să aibă elementele sale dualiste, chiar dacă nu este mai mult decât dualismul fenomenelor (arreagepse) și realității. Cred într-un singur spirit necreat, în Dumnezeu și într-un spirit creat, a cărui lume este manifestarea vizibilă. Singura întrebare este, este această realitate spirituală așa cum a creat-o Dumnezeu sau este deteriorată într-un fel? Dacă este vătămată, atunci cauza acestei pagube trebuie să aibă natura unui act liber, întrucât spiritul nu poate fi vătămat din afară, ci doar prin propriul său act.
Celelalte probleme ridicate sunt atât de variate (întreaga intriga este plină de neînțelegeri și capcane logice) încât criticii mei trebuie să-mi ierte concizia.
Rev. Veerman este indus în eroare în două moduri, Dumnezeu nu i-a dat omului „liber arbitru parțial”; El a dat omului libertate absolută. Toate discuțiile despre liberul arbitru parțial provin din confuzia liberului arbitru cu acțiunea liberă. Nimeni nu poate distruge lumea, dar nimic nu poate împiedica un pesimist să-și dorească distrugerea ei. De asemenea, greșește când spune că Dumnezeu poate fi privit ca vinovatul suprem (persoana responsabilă) al păcătoșeniei umane, deoarece El i-a dat omului liberul arbitru.
Aceasta a fost o greșeală elementară făcută de dl. Blatch-ford acum 25 de ani și acesta a fost motivul lungimii teribile și a inutilității complete a întregii dispute. Esența liberului arbitru constă în responsabilitatea morală. Dacă sunt responsabil pentru acțiunile mele volitive, atunci Dumnezeu nu este responsabil. Până când acest fapt este pe deplin îmbrățișat, toate disputele etice sunt inactiv. Vechiul meu prieten Rev. Arthur
♦) Peler GreeH, Sanon oí Manchester.

Dale scrie: „O cădere pre-pașnică (oricare ar fi aceasta), dar cu siguranță am dreptul să mă aștept ca oponenții mei să aprofundeze mai întâi în sensul acestor cuvinte înainte de a plonja în controverse. În

ceea ce privește numărul 4 al Rev. Dale-ya' "resping explicațiile despre începutul lumii date din Geneza și accept teoria evoluției lui Darwin ca cea mai bună explicație a tuturor faptelor?" — Pot să răspund doar la asta, desigur, da. Nu știu că a existat vreo persoană educată care să nu accepte. Întrucât întrebarea este despre fapte și teorii științifice, nu există nimic în Dr. Bames-a care nu ne-a fost predat în anii mei de școală.
Scrisoare Broadfield mi se pare cel mai important dintre cei primiti. Nu sunt de acord cu el în multe puncte, dar scrie de parcă ar fi studiat literatura subiectului. Cu toate acestea, nu pot fi de acord cu el că problema este „de ce o ființă rațională și liberă alege răul?” — Întrebarea constă în ceva mult mai mare decât acesta. Întrebarea este: de ce o ființă rațională și liberă, a cărei experiență ne este cunoscută, a acționat în acest fel încă de la începutul istoriei și de ce omul descoperă în sine acea dizarmonie adânc înrădăcinată, la care atât de mult din cea mai bună literatură a lumea mărturisește: și de ce lumea fizică pare să reflecte aceeași dizarmonie, „geme și trud în vale”. Il pot asigura pe dl. Broadfield-a că nu folosesc cuvântul „cădere” ca echivalent cu „natura căzută”. Aș spune că el face această greșeală, nu eu. În citatul pe care îl citez, el folosește cuvântul „cădere” unde aș fi folosit cuvântul păcat. El spune că avem nevoie de un Mântuitor, nu pentru că am căzut, ci pentru că am căzut; în acest caz aş spune: „pentru că păcătuim”. Sunt complet de acord cu el că adevărata rădăcină a tuturor dezacordurilor este că teologii noștri (și, prin urmare, toți gânditorii) sunt vinovați de acceptare semi-sincera și evaziune parțială în raport cu teoria evoluției. Când recunoaștem cu toții că această lume este absolut și necondiționat una și că viața care bate în fiecare dintre noi este una cu viața nu numai a tuturor oamenilor, ci și a tuturor animalelor, păsărilor, insectelor și creaturilor vegetale, vom fi capabil să ia în considerare dacă realitatea căzută se află în spatele naturii vizibile sau nu.
V. Grinevici.

Conferința științifică și teologică Est-Vest de la Novy Sad (Iugoslavia) 9-10 august 1929*)

Dorința de a restabili unitatea religioasă a lumii creștine se manifestă în zilele noastre cu o forță deosebită. La conferințele mondiale sub semnul Vieții și Muncii de la Stockholm în 1925 și Credință și Ordine de la Lausanne în 1927, reprezentanții tuturor confesiunilor creștine, cu excepția Bisericii Romano-Catolice, s-au întâlnit în părtășie frățească. Întâlnirile au fost evocate de nevoile vieții și, la rândul lor, au condus la stabilirea și rezolvarea sarcinilor vieții. Conferința de la Stockholm a adus în prim-plan întrebările creștinismului practic. Chiar și la Stockholm, a fost aleasă o „Comisie pentru cooperarea universală a profesorilor de teologie” (Kommission fur okumenische Zusamen-arbeit der Professoren der Théologie) sub conducerea prof. Adolf Deisman. În teologia științifică, diferențele confesionale ale lumii creștine divizate și-au primit consolidarea. Pe de altă parte, știința în mișcarea sa tinde spre limita adevărului obiectiv. Și știința face parte din viață. În mod firesc, întrebările creștinismului practic puse la ordinea zilei au dus imediat la o comunicare științifică organizată între profesorii de teologie. În anii care au trecut, această comuniune și-a găsit expresie, printre altele, în Conferința teologică britanică-germană de

la Canterbury, în primăvara anului 1927, pe tema naturii Împărăției lui Dumnezeu și a relației sale cu societatea umană.**) și în

·) Rapoarte detaliate despre desfășurarea conferinței, plasat un membru al conferinței prof. K. L. Schmidt în ziarul german Novosadskaya „Deiutscheis Volksbtatt”.

**) Raportul conferinței publicat în germană în Thecdo-gische Hiat ter (1927 M-ay) și în engleză în Theology 1927. Miau)

prelegeri ale prof. Protopresbiterul Stefan Țankov de la Universitatea din Sofia de la Universitatea din Berlin în vara anului 1927 despre creștinismul ortodox oriental.*)

Conferința de la Novosad din 1929, convocată de aceeași Comisie teologică, a fost prima întâlnire a Occidentului și a Orientului într-o discuție comună a problemelor științifice și teologice. Ost-Westliche Theologenkonferenz era numele său oficial.

Din punct de vedere al compoziției, această conferință a fost și protestantă ortodoxă. Știința ortodoxă a fost reprezentată de: Irineu, episcop de Novosadsk și Bachkiy, președinte și gazda conferinței; H. N. Glubokovsky, doctor în teologie și profesor onorat al Academiei Teologice din Petrograd, acum profesor la Universitatea din Sofia; P. Bratsiotis, profesor la Universitatea din Atena, și S. S. Bezobrazov, profesor la Institutul Teologic Ortodox din Paris. Din partea protestanților, la Conferință au participat Martin Dibelius, profesor la Universitatea din Heidelberg, vicepreședinte al Comisiei Teologice și coleg de președinte al Conferinței; Karl Beth, profesor la Universitatea din Viena; Franz Bednar, profesor la Universitatea din Praga, ales secretar al Conferinței; Profesorul Dodd de la Oxford (Colegiul Mansfield); Carl-Ludwig Schmidt, profesor la Universitatea din Jena; Henri Clavier, profesor la Universitatea din Montpellier (Franța) și Wilhelm Michaelis, Privatdozent la Universitatea din Berlin.

Subiectul conferinței a fost lectura comună a scrisorii Apostolului. Pavel către Filipeni. Sarcina specială a afectat și componența Conferinței. Majoritatea membrilor (cu excepția profesorilor Beta și Bednazh) erau reprezentanți ai disciplinelor biblice.

Caracterul Est-Vest al conferinței a fost subliniat încă de la început. Duminică, 4 august, la slujba arhierească de la Catedrala Novosad, Episcopul Irineu a împărtășit turmei sale bucuria care l-a umplut. Biserica Sârbă, având 700 de ani de istorie, a petrecut 500 de ani sub jugul turcesc. În acești 500 de ani, altor popoare, mai fericite, li s-a dat un drum lung și glorios de dezvoltare științifică. Astăzi, Biserica Sârbă liberă are ocazia de a arăta ospitalitate fraților săi occidentali. Cu acest semn a continuat întreaga conferință. Occidentul vizita Orientul. Științific

*) Prelegerile au fost publicate ca o carte separată ® la Berlin, în 1927 -

relaţiile reprezentanţilor Estului şi Vestului în şedinţele de afaceri ale Conferinţei au fost subliniate de situaţia în care a fost plasată Conferinţa. De bunăvoie și fără să vrea, ea a arătat și comuniunea dintre Orient și Occident.

Deja duminică, 4 august, membrii Conferinței au vizitat la Kamenica, pe malul drept al Dunării, Institutul American pentru Fetele Sârbe, ajutorul Occidentului Îndepărtat către Orientul slav. Luni am fost duși

la Karlovtsy și Krushedol. Karlovtsy este reședința Patriarhului Sârb, biserica și centrul cultural. Am examinat biblioteca patriarhală, palatul și catedrala. În Mănăstirea Krushedolsky de pe Fruška Gora am fost înconjurați și de amintiri ale trecutului istoric, îndepărtat și recent. În Novy Sad ni s-a făcut cunoștință cu Matice sârbesc, un centru glorios al culturii sârbe în monarhia austro-ungare. Gazdele noastre ospitaliere ne-au pus față în față cu lupta pentru independență în domeniul bisericii, statului și culturii, pe care a îndurat-o poporul sârb. Karlovtsy, Krushedol, Serbian Matica - au fost un comentariu viu și viu la cuvintele episcopului Iriney. Trecutul s-a împletit cu prezentul. Ni s-a arătat colțul cultural din Beochinsk. mănăstire, tot pe Fruška Gora. Seara la Vladyka ne-am întâlnit cu eminenti cetățeni din Novago Sad. Pe 10 august, municipalitatea ne-a luat cu o cină de rămas bun. Peste tot - dragoste și ospitalitate; și totul este nevoie și în centrul tuturor – o gazdă ospitalieră, episcopul Irineu.
În ședința finală prof. Clavier a adus un omagiu personalității irénice a președintelui nostru. Exista un adevăr obiectiv indubitabil în acest joc subtil de cuvinte al minții elegante franceze. Un călugăr ortodox strict, absolvent al Academiei Teologice din Moscova, care și-a încheiat studiile cu o diplomă de doctor în Europa de Vest, episcopul Irineu a fost, parcă, destinat acestui rol responsabil de președinte al Conferinței Est-Vest, pe care și-a asumat-o. . În fiecare dimineață la ora 7 în Catedrală. În bogatul palat episcopal este o răsfăț din belșug pentru membrii Conferinței, dar masa este fără carne, iar miercuri și vineri chiar și fără pește. În sala de ședințe s-a desfășurat o dezbatere animată asupra relatărilor audiate pe teme teologice speciale sub conducerea și cu participarea imediată a lui Vladyka.
Și seara, în ajunul plecării, Vladyka le-a spus participanților la conferință despre mișcarea populară a „pelerinilor”, care s-a răspândit ca un val larg în toată Iugoslavia: de la Subotica în nordul îndepărtat până la Skopje în

sud. Dorința de a construi o viață în deplină armonie cu Scripturile, evlavia intensă și pericolele inevitabile asociate - Este compatibilă participarea la mișcare cu apartenența la Biserică? Zelul religios nu amenință cu o trecere imperceptibilă în mulțumirea de sine fariseică? În persoana Episcopului Irineu, căruia i s-a încredințat raportul către Sinod despre mișcarea pelerinilor, Biserica Sârbă a încercat să ia mișcarea în propriile mâini - în starea joasă a clerului rural, în întunericul adânc al mase de oameni, sarcina este insuportabil de dificilă. Însă preoții sunt încărcați cu o atitudine binevoitoare față de mișcare. Iar în eparhia sa, episcopul Irineu stă de pază împotriva pericolelor asociate mișcării: luptă cu mândrie duhovnicească, iar în sărbători el însuși interpretează poporului Scriptura. Pe vremea când membrii Conferinței încercau să pătrundă în cuvintele Sfântului Pavel, care a fost convertit la Biserica Filipenă, Episcopul Irineu explica poporului aceeași epistolă apostolică. A fost, de asemenea, o comuniune între Est și Vest. Dar comuniunea a mers și mai departe. L-am rugat pe Vladyka să ne povestească despre mișcarea pelerinilor pentru că fratele nostru grec Prof. Bratsiotis ne-a povestit deja despre o mișcare asemănătoare, foarte profundă și colorată ascetic, care a capturat mase largi de oameni din Hellas. Și ca răspuns la povestea Episcopului, participanții germani ai Conferinței, prof. Dibelius și prof. Schmidt, la rândul său, a mărturisit despre o mișcare similară în rândul

populației protestante din Germania. Întreaga lume creștină se străduiește pentru împlinirea adevărului lui Dumnezeu, vrea să-și refacă viața în conformitate cu idealul creștin, perceput într-un mod nou, strălucind peste tot cu o lumină nouă, strălucitoare. Atât Estul, cât și Vestul se îndreaptă către același scop.

Acesta a fost contextul general pe care s-a desfășurat lucrările Conferinței.

■ Unsprezece rapoarte au fost trecute pe ordinea de zi. Sâmbătă, 3 august, Conferința a fost deschisă cu un raport introductiv al prof. Dibelius „Despre trăsăturile caracteristice, originea și semnificația epistolei către Filipeni". Raportul nu a fost însoțit de dezbateri. S-a propus ca dezbaterea să coincidă cu rapoartele ulterioare. Aceste rapoarte nu erau în întregime uniforme. Ele, desigur, au reflectat abordarea individuală și interesul științific predominant al vorbitorului. Prof. Brothers, care a luat asupra sa interpretarea lui Phil. 1, 1-26, ■ a comentat o notă de subsol și a acordat o atenție deosebită laturii filologice. El a încercat să lumineze textul apostolic cu referiri la folosirea cuvântului grecesc modern și la utilizarea comentariilor patristice și grecești medievale.

„6

tariev, subliniind în același timp că interpretul ortodox li se adresează în primul rând, însă nu sunt dovezi infailibile ale adevărului pentru el, iar asimilarea interpretării lor se bazează doar pe persuasivitatea internă a argumentelor lor. Aceeași atitudine fundamentală față de interpretarea patristică, dând posibilitatea unei discrepanțe, a fost exprimată în cadrul dezbaterii de prof. Glubokovsky, care cu toată autoritatea sa a păzit tradiția ortodoxă. Prof. Schmidt, în interpretarea sa din 1, 27-II, 30 a încercat să clarifice legătura interioară a gândurilor și să indice locul care aparține pasajului interpretat din Epistolă ca unitate literară. Prof. Bednaj, care a analizat III, 12-21, a abordat pasajul său nu ca un cărturar biblic, ci din partea creștinismului practic, considerând o astfel de abordare destul de legitimă la convenția teologică, care se întoarce la Conferința de la Stockholm despre viață și muncă. Adunarea a salutat abordarea Prof. Bedna Dna . Privatdozent Michaelis, care a raportat lui Ch. IV, s-a concentrat pe condițiile istorice ale scrierii Epistolei și a încercat să prezinte date care să confirme ipoteza pe care a împărtășit-o despre scrierea epistolei la Efes în timpul celei de-a treia călătorii a Sf. Paul. Interesul istoric accentuat l-a condus în mod firesc pe domnul Michaelis la o critică ascuțită a noii înțelegeri a Epistolei către Filipeni, așa cum a fost scrisă de apostolul-martir cu privire la subiectul martiriului, care a fost realizată constant în comentariul recent apărut al lui Lohmeyer. *)

Două fragmente: II, 5-11 și III, 1-11, au primit, potrivit organizatorilor Conferinței, o atenție deosebită.

Din contextul general a fost scos pasajul hristologic II, 5-11, la care raportul prof. Schmidt, și a primit o dezvoltare specială în două rapoarte paralele: prof. Beta și prof. H. N. Glubokovsky, care a avut ca scop să facă posibilă compararea înțelegerii occidentale și orientale a învățăturii hristologice a epistolei. Prof. Beth, care și-a susținut construcția cu analogii religios-istorice, a văzut kenoza, înjosirea de sine a Fiului lui Dumnezeu, în participarea Sa la procesul istoric și a înclinat în doctrina întrupării către un fel de docetism: a făcut nu îndrăznesc să vorbesc despre umanitate în sensul direct al cuvântului. Prof. Glubokovsky s-a definit pe sine ca „biblizistischer

Realiste și” realistischer Bibliziste și a dat o definiție corespunzătoare acestei
*) Lohmeyer, Ernst. Der Brief an die Philtópper (Meyers Ktìmtoentar. IX-1.8 Auflage) Gottingen. 1928.
7

împărțind interpretarea pasajului. Gândurile exprimate de prof. Glubokovsky în raport, a primit o aprofundare suplimentară și o formulare clară în dezbatere. El a interpretat învățătura hristologică II, 5-11 în contextul epistolei, ca o chemare la smerenie după chipul smereniei lui Hristos. În umilirea lui Hristos, după interpretarea sa, trebuie să se distingă două etape succesive: prima etapă este întruparea Sa, așa cum este exprimată în versetul 7; a doua este moartea Lui pe cruce (versetul 8). Opunându-se cu tărie la orice fel de docetism, N. N. Glubokovsky a văzut în expresia: „a deveni ca un om” (ώς άνθρωπος, versetul 7) nu este o negare a adevăratei omeniri, ceea ce ap. Pavel în Hristos a afirmat cu toată claritatea (cf. Gal., IV, 4), dar referirea la începutul superior, Divin: nicht-nur-Mensch, - aceasta este ceea ce înseamnă expresia greacă folosită de apostol.
Spre deosebire de pasajul hristologic, II, 5-11, pasajul III, 1-11 nu a fost scos din contextul general, dar i- au fost consacrate două rapoarte. Din partea protestantă, a vorbit prof. Dodd. Din partea ortodocșilor, am prezentat un raport paralel. Prof: Dodd, care îmbină fericit în fața lui avantajele unui clasic învățat și ale unui teolog Noul Testament, și-a îndreptat atenția spre clarificarea sensului exact al cuvintelor apostolice. El nu a văzut temeiuri suficiente pentru a înțelege doctrina învierii (III, 10, I), în sensul eshatologic direct. Participarea la suferințele lui Hristos (v. 10) nu trebuie înțeleasă ca o faptă a martiriului, iar învierea, menționată înainte de patimă, se referă la viața aici pe pământ, înseamnă viață în Hristos. Spre deosebire de prof. Dodd, am subliniat învățătura escatologică a pasajului. Potrivit apostolului, „lauda în Hristos Iisus” (III, 3), la fel ca „spăimântul cunoașterii lui Hristos Isus” (v. 8), este „dobândirea lui Hristos” (v. 8), care este realizat printr-o renunțare perfectă la lume și își primește împlinirea în limita eshatologică. Calea unui creștin prin suferință până la înviere este participarea la suferința și glorificarea lui Hristos. Aceasta este calea divinizării. În contextul mesajului fragmentului III, 1-11, același mod este asociat cu învățătura hristologică 11.5-11 și își dezvăluie sensul profund, arătând același lucru suferinței Apostolului prin chipul suferinței Biserica Bisericii și sunt slujirea de bază și autoritatea apostolică.
Sâmbătă, 10 august, înainte de închiderea Conferinței, au fost prezentate rapoartele finale ale prof. Clavier și episcopul Irineu. Primul a fost instruit să ofere o imagine de ansamblu asupra celor finalizate

Conferinta de munca exegetica. Cu o atenție deosebită pentru Prof. Capvier s-a oprit la pasajul hristologic II, 5-11. Plecând și de la paralele religios-istorice și refuzând să aducă doctrina kenozei sub exact formulele dogmatice ale credințelor creștine de mai târziu, prof. Clavier a recunoscut pentru el semnificația apoteozei, nu a lui Hristos, Care nu are nevoie de o apoteoză, ci prin Hristosul naturii umane.

Episcopul Irineu, în scurtul său raport, a dezvăluit un tezaur inepuizabil al cultului ortodox și al literaturii ascetice în semnificația lor pentru interpretarea epistolei. Experiența spirituală a asceților creștini oferă un comentariu bogat fiecărui verset al epistolei. Uneori, remarcile întâmplătoare ale părinților aruncă o lumină deosebit de strălucitoare. „Dacă mesajul a contat pentru călugări, atunci ar trebui să ascultăm vocea călugărilor ca interpreti ai mesajului”. Momentul anumitor lecturi, preluate din epistolă, până la anumite date liturgice este, de asemenea, un comentariu asupra epistolei. Citirea pasajului hristologic despre Sărbătorile Maicii Domnului ne aduce în minte misterul Întrupării și smerenia Maicii Domnului. Phil. III, 20 - IV, 3 - se citește în zilele dedicate amintirii sfinților martiri, și astfel se subliniază ideea de martiriu, trecând prin epistolă. Fil. IV, 4-9 este lectura apostolică din Săptămâna Intrării Domnului în Ierusalim. Pasajul amintește de intimitatea proprietății de stat a glorioasei sale învieri (cf. Articolul 5), iar bucuria care pătrunde în mesager permite bucuria studenților care au venit la intrarea la intrarea în igrusalem (Luca XIX, 37).), Noul Divertisment al Vechiului Testament.
Rapoartele prof. Clavier și episcopul Irineu au încheiat Conferința. Nu mai era timp pentru discuții și întrebări. Alte rapoarte au provocat o dezbatere aprinsă. Dezbaterea a fost, într-o oarecare măsură, întâmplătoare. Multe întrebări importante au fost doar puse și nu au primit niciun răspuns. Cum ar trebui să Gândești relația δικαιοσύνη (neprihănire) ȘI γνώσις (cunoaștere) din III, 8, 9? Răspunde oare interpretarea eshatologică a învierii din 111:10,11 gândurilor din Ap. Pavel, sau epistola implică o înțelegere figurativă în sensul vieții în Hristos? De asemenea, legătura reciprocă a părților individuale ale epistolei nu a fost arătată cu suficientă claritate. Ultima observație se aplică în egală măsură și întrebării adresate de Prof. Schmidt despre locul ocupat de fragmentele I, 27,-II, 30 în construcția întregului, și la problema Ch. III, pe care mulți interpreți refuză să o considere parte originală a epistolei. Intrebare despre

legături ale versetelor introductive I, 1-1Í, încheind ideile principale ale mesajelor din următoarele părți, au fost trimise și nu au fost livrate deloc. Pe de altă parte, anumite aspecte au atras atenția exagerată a Conferinței. Conferința s-a oprit mult timp asupra dacă au existat adversari ai ap. Pavel în Filipi (III, 2), evrei sau creștini evrei; cum ar trebui să se înțeleagă cuvântul άρπαγμός în pasajul hristologic (în cazul acuzativ ¿/ιπαγμόν, II, 6, ÎN rusă: Deturnare); Ce înseamnă! ϋ·πέ/> τή{ εύδδκιας (II, 13, în traducere rusă: după bunăvoința Lui); se poate înțelege, εύρεΟωώ (III,9: „a fi găsit”) în sensul lui Passivum.oTb έύρίσχω, sau paralelele Noului Testament atașează acestei forme un sens aproape echivalent cu un verb auxiliar etc. Alături de filologic probleme, au fost şi probleme de ia religioasă şi istorică şi de critică. Cuvântul αρετή, virtute, în IV, 8, a ridicat problema atitudinii ap. Pavel către filozofia stoică și o altă întrebare care decurge din aceasta: despre autenticitatea epistolelor pastorale (către Timotei și Tit), care dezvăluie puncte de contact cu stoicismul.
Caracterul aleatoriu al dezbaterii s-a datorat particularităților rapoartelor, care au reflectat inevitabil și chiar deliberat în diversitatea lor caracteristicile individuale ale vorbitorilor. Și-a avut justificarea în asta, în cuvintele prof. Dibelius, Conferința nu

și-a propus scopul de a compila un comentariu colectiv asupra epistolei către Filipeni. Scopul Conferinței a fost o întâlnire între Est și Vest pe terenul comun al lucrării științifice și teologice. Organizatorii Conferinței au crezut că această întâlnire va dezvălui unitatea interioară a lumii creștine fragmentate. Cunoașterea reciprocă este primul pas către apropiere.
Încă de la începutul Conferinței, a existat un interes intens și o atenție sporită față de Orientul Ortodox din partea membrilor săi protestanți. Prof. Dibelius, în prelegerea sa introductivă, a atins teoriile științifice care leagă originea epistolei către Filipeni nu cu Roma, ci cu Cezareea sau Efes. Fără a nega necondiționat vechea teorie romană, prof. Dibelius s-a hotărât pe ipotezele cezariene și efesene pentru că, dacă ar fi acceptate, epistola către Filipeni ar dobândi ea însăși sensul de „un glas din Răsărit". „Zeugniss des Ostens" este ceea ce a vrut să spună liderul occidental al Conferinței Est-Vest. Și nu numai asta. „Din Roma, din Cezareea sau din Efes – epistola, în orice caz, a fost scrisă de prizonierul-apostol. Indiferent cum se evaluează teoria lui Lohmeyer, ideea de persecuție și martiriu ocupă un loc important în epistolă. Și prof. Dibelius și-a încheiat discursul introductiv cu un salut înflăcărat adresat Bisericii Ruse martirizate în persoana celor doi membri ai săi prezenți la Conferință.

A fost începutul. Membrii occidentali ai Conferinței au ascultat cu atenție vocea Orientului până la capăt. Se poate ca atenția exagerată la întrebările ocazionale să se datoreze, într-o oarecare măsură, faptului că atunci când se discuta aceste întrebări particulare, punctul de vedere răsăritean a fost exprimat clar și s-a găsit adesea acordul dintre Est și Vest. În cadrul discuției, în legătură cu raportul prof. Schmidt, Phil. II, 13, prof. Glubokovsky, a insistat asupra sensului principal al prepoziției grecești ΰπερъ cu cazul genitiv în sensul rusului „de dragul" și a înțeles εύδοχία nu ca favoare a lui Dumnezeu, ci ca voință de bine între oameni, întărind această înțelegere. prin referire la lectura acceptată în Biserica Răsăriteană a cântării îngereşti Lc., II, 14, cu virgulă după „pace", şi cu εύδοχία (favoare) la nominativ, iar nu la genitiv. Părerile au fost împărțite, dar înțelegerea apărată *· de ortodocși a stârnit interes general în membrii occidentali, iar prof. Schmidt, fără a renunța la înțelegerea obișnuită a lui εύδοχία în sensul de bunăvoință a lui Dumnezeu, era gata să recunoască pentru prepoziția ύπερ sensul său principal țintă și a fost înclinat să admită innergottli-cher Prozess (procesul în interiorul Divinului). Și mai revelatoare au fost dezbaterea care a apărut în jurul conceptului de αρετή (virtute-IV, 8). Prof. Dibelius, care a atras atenția asupra acestui concept, i-a întrebat pe membrii ortodocși ai Conferinței dacă au simțit o anumită dificultate în a-l armoniza cu prevederile de bază ale sistemului teologic al Sf. Paul. Prof. Impresia directă a fost importantă pentru Dibelius, iar afirmația ortodocșilor că nu au simțit nicio contradicție a fost subliniată de el în toată semnificația ei. Referirea la Epistolele Pastorale, care a fost făcută de ortodocși pentru a justifica atitudinea lor față de terminologia Sf. Pavel, membrii protestanți ai Conferinței au respins cu toată puterea, ca un cunoscut cerc logic; cu toate acestea, a devenit imediat clar că nu există o unanimitate completă între ei, iar Privatdozent Michaelis s-a declarat un susținător al autenticității epistolelor disputate către Timotei și

Titus. Aceste exemple sunt suficiente. Occidentul nu a ratat ocazia de a afla părerea Orientului și a fost adesea de acord cu el.
Interesul deosebit al Occidentului a determinat și poziția pe care membrii săi estici au ocupat-o în Conferință. În problemele filologice controversate, s-au adresat invariabil la prof. Fratioza. Conferința a fost dragă participării sale ca purtător viu al tradițiilor vechi ale trecutului istoric al poporului său. La vocea prof. Toți membrii l-au ascultat pe Glubokovsky cu o atenție intensă. A fost supranumit Nestorul Conferinței. Dar poate cea mai semnificativă contribuție, cea mai profundă expresie a spiritului oriental în

Experiența spirituală a asceților ortodocși, uz liturgic sfințit prin rugăciunea publică, în gura unui călugăr răsăritean și ierarh al Bisericii, a fost mărturia cu adevărat autentică a Răsăritului, pe care Conferința a adus-o membrilor săi apuseni.
Pentru membrii occidentali, Conferința a avut, în primul rând, semnificația cunoașterii Orientului. În acest sens, poziția părților nu a fost egală. Membrii estici, personal sau prin cărți, au trecut prin școala științifică și teologică a Occidentului. Și la Conferință au avut în mâinile lor cele mai recente lucrări ale oamenilor de știință occidentali. Dar chiar și pentru membrii estici, Conferința a avut o importanță excepțională. Conferința a luat naștere din dorința popoarelor creștine de a restabili unitatea ruptă. Și participanții la Conferință, atât protestanți, cât și ortodocși, au fost în egală măsură dați să experimenteze unitatea în Hristos, care este mai profundă decât diferențele confesionale și științifico-teologice. Unitatea în Hristos a fost trăită ca o unitate a iubirii. Cuvântul sârbesc „lubav”, care a fost adoptat de membrii occidentali ai Conferinței și s-a înclinat în toate felurile în discursurile de bun venit la masă, a exprimat cu adevărat spiritul Conferinței.Puterea iubirii a radiat dincolo de granițele palatului episcopal. La deschiderea Conferinței a urmat un schimb de telegrame cu Patriarhul Serbiei, cu președintele Comisiei Teologice, prof. Deisman, și cu liderul mișcării de la Stockholm, Arhiepiscopul de Uppsala Patan Sederblom.
Dar nu numai iubirea, ca glasul inimii în lupta ei pentru Hristos; nu numai unanimitate, ci și unanimitate și unanimitate în esențial. — Conștiința unității în mărturisirea credinței a fost revelația de răspuns a Apusului către Răsărit. Unanimitatea a fost parțială și generală. Convingerea ortodocșilor în existența unei ierarhii ecleziastice, deja în epoca apostolică, a fost împărtășită doar de unii participanți occidentali la Conferință. Același lucru este valabil și pentru alte coincidențe menționate mai sus. Dar în dezbaterea raportului prof. Posibilitatea beta a unei părtiniri docetice în doctrina întrupării a fost respinsă de întreaga adunare, iar cuvintele de încheiere ale Prof. Clavierul despre apoteoza în Hristos a naturii umane a fost punctul în care înțelegerile orientale și occidentale se întâlnesc. Căi diferite au dus în acest punct. Dar proslăvirea lui Hristos în natura Sa umană, ca început al proslăvirii noastre, este și pentru noi vestea fericită a Învierii lui Hristos. De obicei ni se părea nouă, ortodocșilor, că acest altar din Răsărit era cel mai puțin accesibil înțelegerii occidentale.
Ziua de lucru a Conferinței a început și s-a încheiat

lituania, care a fost citită pe rând de unul dintre membrii Conferinței. Rugăciunea de încheiere a fost citită în limba greacă de episcopul Irineu. A ales a doua rugăciune a Vecerniei Treimii. El a chemat harul Domnului Iisus Hristos, care trimite oamenilor pacea și darul Duhului Sfânt, care cu limbi de foc au întărit buzele ucenicilor și apostolilor și prin ele, în limbile noastre materne, ne-au luminat cu cunoașterea lui Dumnezeu... Și noi, membri multilingvi ai Conferinței, reprezentanți ai diferitelor confesiuni creștine și ai diferitelor popoare, Am experimentat darul plin de har al Duhului Sfânt, care conține unitatea în pluralitate, și prin gura primatului nostru , ierarhul ortodox, am mărturisit cu rugăciune experiența duhovnicească din zilele trecute.

Ce urmeaza?

Organizatorii Conferinței au considerat-o ca pe una dintre primele verigi dintr-un lung lanț de relații inter-creștine. Scopul stabilit a fost atins. Chiar mai mult:. - în amintirea recunoscătoare pentru darul trimis, membrii Conferinței s-au despărțit cu o promisiune reciprocă de a se ruga unii pentru alții. Și aș dori să închei nota mea cu o reminiscență simbolică. La masa de la Mănăstirea Beochinsky, tovarășul nostru credincios și grijuliu, mâna dreaptă a lui Vladyka Irineu, protodiaconul Damascului, a cântat imnul emoționant al Duminicii Floriilor: „Astăzi harul Duhului Sfânt ne adună și toți iau laolaltă. Crucea Ta, noi zicem: binecuvântat vino în Numele Domnului, Osana în Cel Prea Înalt”. – Membrii Conferinței s-au adunat pentru o lucrare comună despre epistola către Filipeni citită la Liturghia din Săptămâna Vaii. Epistolă către Filipeni pentru a ne învăța să-L urmăm pe Hristos în suferință, în moarte și în nădejdea învierii.Adunați prin harul Duhului Sfânt din diferite popoare, ne-am recunoscut frați în Hristos, oi ale unicei turme a lui Hristos.

Va atinge această unitate deplinătatea ei în unitatea tainică a Bisericii? Inimile evlavioase, urmând cursul Conferinței, au exprimat această așteptare și chiar cerere în cuvintele emoționante și simple ale unuia dintre cetățenii din Novi Sad care ne-a întâmpinat.mișcări populare puternice, răsărite de sine stătător printre diferitele popoare creștine. Dar împlinirea este în mâinile lui Dumnezeu. Din partea noastră, darul harului necesită o ispravă de credință și iubire și rugăciune fierbinte.

Șelevac (Serbia). S. Bezobrazov.
august 1929.

HI-LI.

(Congresul Anglo-Rus al Tineretului)

Conferințele religioase - această nouă formă de comunicare pentru noi, anglo-saxonă - au dobândit de mult dreptul de cetățenie pentru diaspora rusă. Mai mult, ele au devenit unul dintre cele mai caracteristice fenomene ale vieții noastre. După ce au săturat o anumită nevoie, aproape au saturat-o: ca o vacanță prelungită, în spatele căreia nu este vrednic de munca lui de zi cu zi, ca o demonstrație de promisiuni care rămân neîmplinite. Prea mare este contrastul dintre impresiile solemne ale acestor întâlniri și slăbiciunea forțelor noastre și efectul lor de lucru. Și este aproape imposibil să scrii despre ele. Sensul lor nu este în business și nu în programul ideologic, ci în atmosfera de comunicare, în acele „fluide” religioase care nu sunt prinse în raportul jurnalului.

Și dacă, totuși, decidem să oprim atenția cititorilor Căii la modesta conferință studențească anglo-ruși de la Hi-Lee (aprilie 1929), este doar pentru că ni se pare o mică legătură într-o mare cauză, stabilită de multă vreme de istorie, cauză în care generația noastră, poate, este sortită să spună cuvântul decisiv.
În curentul de unificare a energiilor care pătrunde acum în Europa creștină, apropierea anglicanismului de Ortodoxie, poate, singură este tema de azi, și nu de mâine. Acesta este un fruct copt, deja prea copt, a trei secole de istorie. Relațiile anglicanismului cu Biserica greacă datează de la începutul secolului al XVII-lea, cu rusul - pe vremea lui Petru cel Mare. De mai bine de jumătate de secol, Asociația Bisericilor Anglicane și Răsăritene lucrează în Anglia. În Rusia, problema anglicanismului a fost subiectul lucrării unei comisii speciale sub conducerea Sf. Sinodul și un număr de ierarhi și teologi ruși au avut parte de această problemă. Recent

răposatul Agathangel, Mitropolitul Iaroslavlului, era vicepreședintele numitei „Societăți”.
Spre deosebire de alte fenomene de comuniune interconfesională - încă seculară și liber iresponsabilă - relațiile dintre ortodocși și anglicani au ajuns deja la punctul în care episcopii (anglicanii la Conferința de la Lambeth din 1920) pot elabora condițiile unirii ca materiale. pentru consiliul care vine. Grecii au încercat chiar, cu o grabă periculoasă, să ducă la îndeplinire această decizie cea mai importantă prin forme conciliare, dar a rămas în aer, fără a primi recunoaștere nici în Orientul grecesc. Constrângerea tragică a Bisericii Ruse face imposibilă o decizie ecumenică. Numai într-o anumită măsură este prevăzută de comuniunea parțială în sacramente (intercomuniunea) stabilită efectiv între bisericile ortodoxe individuale din Orient și anglicanism.
Ce se află în spatele acestor acte oficiale și diplomatice?
Din partea anglicanilor, există deja o mișcare veche de un secol spre eclesiasticitatea universală, spre o ieșire din impasul istoric al Reformei, spre plinătatea vieții dogmatice, sacramentale și sociale. Acum o sută de ani, „oxfordienii” s-au revoltat împotriva individualismului religios. Acum steagul lor este purtat de puternica mișcare anglo-catolică, un partid organizat în cadrul bisericii de stat, a cărui influență se face simțită treptat în cercurile pur protestante. Reînvierea bisericii în anglo-catolicism este acum combinată, în contrast cu zilele lui Keeble și Newmeen, cu o puternică inspirație socială, cu libertatea cercetării științifice. Numele de conservatori este cel mai puțin potrivit pentru oamenii care au încălcat cu atâta îndrăzneală tradițiile vechi de secole pentru a reveni la tradițiile de mii de ani. În centrul lor este viața liturgică și sacramentală (nu în sensul unui rit, ci în sensul unui conținut religios) care se desfășoară în afara bisericii în plinătatea culturii moderne. Găsirea unei vechi atitudini creștine și patristice față de problemele teoretice și practice ale timpului nostru este sarcina cu care se confruntă mulți dintre ei - o sarcină apropiată de înțelegerea noastră a „bisericizării”.
De fapt, la Hi-Lee s-au întâlnit reprezentanți ai tinerilor anglicani și ortodocși, dar ei au fost și liderii care au citit rapoartele - de la anglicani, toți preoții, toți în frunte cu Freer, învățatul episcop de Truro, unul dintre principalii lideri. al anglo-catolicismului.

Astfel, semnificația conferinței depășește cu mult numărul de congrese studențești.

Structura programului a fost astfel încât, odată cu unitatea generală a temei („liturgică”), s-au citit câte două reportaje pe fiecare problemă: unul de către un englez, celălalt de un rus. S-ar părea că aici ar trebui să apară dezacordurile. Nu erau niciuna. Au fost abordări diferite, accente diferite, nu au existat contradicții. Și acesta este cel mai surprinzător și semnificativ lucru despre întâlnirea noastră. Între timp, englezii au vorbit cu suficientă claritate și forță. Ei au afirmat sensul sacrificial al Euharistiei și catolicitatea vieții bisericești.
Discuțiile despre rapoarte au fost transferate, așa cum este obiceiul cu englezii, către „grupuri de discuții” mai intime. Aici au existat dispute. Dar cel mai adesea au fost de natura unor dispute între englezi - între anglo-catolici și protestanți, care, într-un număr mic, au fost totuși reprezentați la congres. Nu de puține ori ideea ortodoxă a fost apărată victorios de gura anglicanilor. S-a creat impresia că divergența dintre grupurile anglicane și cele rusești nu a fost nici mai accentuată, nici mai profundă decât diviziunile care împart diferitele școli teologice în cadrul Bisericii Ortodoxe (de exemplu, Rusă). Întrebările au fost adresate rușilor. Și una foarte serioasă, la care nu este ușor să dai un răspuns: despre limitele și criteriile tradiției bisericești. Anglicanii vor să știe: ce, în afara Simbolului de la Nicee și a definițiilor conciliilor ecumenice, recunoaște Biserica Ortodoxă ca dogma și ce recunoaștere poate cere lor la momentul unirii?
La o întâlnire privată a conducătorilor, întrebarea a fost pusă de Episcopul de Trur cu toată hotărârea: unificarea bisericilor se poate realiza numai pe baza unității dogmatice. Unde să-i cauți conținutul? Nu s-a dat un răspuns cert.Acest răspuns este, fără îndoială, una dintre sarcinile imediate ale teologiei ruse, care nu are cărți „simbolice” proprii.
În comuniunea în rugăciune – și această latură a fost foarte puternic exprimată la congres – nu au existat bariere, până la ultima, decisivă: despărțirea la potirul euharistic. Această durere a despărțirii în comuniunea strânsă, aproape frățească, impune o responsabilitate imperativă de a face tot ce stă în puterea omului pentru a avea dreptul la comuniunea religioasă deplină.
Nu ar trebui să se înșele pe sine în legătură cu ușurința căilor către acest mare obiectiv. Anglo-catolicismul reprezintă doar un curent al unei minorități – deși crește în puterea sa. Nu vrea să se rupă de biserica-mamă, care stă pe terenul Reformei. Vrea să-l reeduca încet în spiritul ideilor proprii, universale. Dacă va reuși, viitorul se va arăta. Da, și în anglo-catolicismul, desigur, este mai puternic (cel puțin

până acum) era un curent spre Roma, și nu spre Est. Biserica Anglicană își are toate rădăcinile în catolicismul latin și nu vrea să rupă aceste fire. Dar cât de greu este să rămâi fidel tradiției latine antice (augustiniano-benedictin), abandonând dezvoltarea ei modernă post-tridentină (și chiar Evul Mediu?) arată exemplele marilor convertiri pe care Biserica Romană le-a avut și continuă să le aibă tocmai în cercurile anglo-catolice. Numele lui Newman și Manning sunt

în memoria tuturor. Din Est, dificultățile nu sunt mai mici. În primul rând, să dobândească un organ capabil să fie un purtător de cuvânt extern al vocii universale a Bisericii (centrul de greutate al problemei în Rusia) și, în al doilea rând, să găsească minimul dogmatic dorit, care constituie conținutul tradiției Biserică ortodoxă.
În orice act sincer de apropiere, este necesar ca acesta să fie prezentat ca valoros pentru ambele părți, intern, subiectiv, ca să spunem așa, valoros egoist. Altfel, va fi o lucrare prea transparentă de captare a sufletelor, de convertire, de reunire – care mai degrabă separă decât unește. Ce poate deci să dea Bisericilor Ortodoxe din Răsărit faptul unirii cu ei a Bisericii Anglicane locale? În funcție de răspunsul la această întrebare, energia și figurile mișcării se nasc sau cad. Consecințele unui astfel de eveniment ni se par incomensurabile. Biserica Ortodoxă își actualizează într-un mod nou universalitatea, încetând să se simtă (adică în limitele psihologice ale oamenilor) ca singura Biserică Răsăriteană, asociată cu o tradiție geografică sau politică (Bizanțul). Ea va conține, nu numai potențial, o nouă lume culturală, sfințind Evul Mediu latin ortodox și, în același timp, tot ceea ce este demn și valoros în cauza Reformei. În special, aceasta promite biserica energiei sociale enorme a lumii anglo-saxone și cercetarea teologică a acesteia. Aceasta din urmă, desigur, a avut loc și mai devreme, în vremurile mai bune ale școlii teologice rusești, care a lucrat în strânsă legătură cu erudiția occidentală. Acum, după marele eșec cultural al revoluției ruse, tradițiile științifice vor trebui create din nou, iar ajutorul Angliei este deosebit de aproape aici.
Biserica Anglicană, în tipul ei, este adevărata punte a Europei creștine: între romano-catolicism și sectele Reformei. Unirea sau chiar apropierea ei de Bisericile Ortodoxe din Răsărit înseamnă pentru Ortodoxie cucerirea cetății centrale a lumii europene, o extindere fără precedent a strălucirii acesteia, cu mult dincolo de granițele bisericilor înseși unite. Și situația mondială

Anglia transformă fiecare problemă europeană legată de ea într-o problemă cu adevărat pământească, rezolvată în toate cele cinci părți ale lumii. Toate acestea pot părea lipsite de importanță oamenilor care disprețuiesc cantitatea și care susțin că universalitatea Bisericii este întruchipată fără prejudicii în cei doi sau trei creștini credincioși rămași. Dar pentru părinții Bisericii antice, faptul unificării romane a „universului” a fost providențial. Și nu puteau fi împăcați mai puțin decât pe frontierele universale pentru Biserica universală a lui Hristos.
G. Fedotov

FILOZOFIA LUMII VECHIULUI TESTAMENT.
Două științe din Germania, teologia Vechiului Testament și etnografia, au fost sub cea mai puternică influență a unei cărți remarcabile în ultimii ani, care a răsturnat multe dintre ideile predominante în ele. Această carte nu a venit din cercurile științei germane; este rodul teologiei tradiționale evreiești, scrisă inițial în ebraică și tradusă doar în germană. Avem în vedere cartea lui Oscar Goldberg „Realitatea evreilor” *) Autorul, deși este pe deplin versat în aparatul gândirii filosofice moderne și prefațează cercetările sale cu o introducere metafizică generală, în esență, însă, se străduiește doar pentru a

recrea cu acuratețe viziunea religioasă asupra lumii care stă la baza Vechiului Testament, sau chiar deja – Pentateuh. (Din punctul său de vedere, deja multe părți ulterioare ale Bibliei - în special psalmii și profeții - reflectă pierderea în generațiile ulterioare a acestei viziuni originale asupra lumii, care formează esența „Vechiului Testament”). Dar o carte nu este doar o cercetare savantă, potrivită subiectului său din exterior; metafizica Pentateuhului, pe care autorul o descoperă și o sistematizează pe baza unei cunoașteri neobișnuit de precise și subtile a Bibliei și a unei pătrunderi perfecte în limbajul acesteia, este pentru el, împreună cu aceasta, obiectul unei credințe profunde, pe care o apără cu pasiune. Această carte și autorul ei reprezintă o manifestare ciudată și minunată a unui fel de atavism spiritual; nu doar un teolog savant modern vorbește în ea, chiar dacă un evreu credincios este în același timp, ci, parcă, un renascut.

*) Oskar Goldberg, Die Wirkllchkelt der Hebiëer. Einleitung In das System des Pentatench. B· I., Berlin 1926· În limba germană, a fost publicat până acum doar primul volum, care conţine, totuşi, un scurt rezumat al celui de-al doilea volum.

în zilele noastre, un contemporan al lui Moise și al revelației din Sinai, pentru care perspectiva acelei epoci este o realitate vie. Dar aici se află atât farmecul extraordinar, cât și sursa valorii științifice obiective a acestei cărți.

Interpretarea teologică a autorului asupra Pentateuhului începe cu o afirmație centrală, extraordinar de paradoxală: Pentateuhul, așa cum demonstrează el, nu afirmă nicăieri monoteismul în sensul obișnuit al cuvântului, adică realitatea unicului Dumnezeu și inexistența „imaginară” a altor zei. Ea pornește, dimpotrivă, pe toată lungimea ei de la convingerea în existența multor dumnezei (elohim) (Așadar, Geneza 1, 26: să facem om după chipul nostru, Gen. 3, 22: „iată, Adam a devenit ca unul dintre Noi” , Exod 18, 11: „Acum am aflat că Domnul este mai mare decât toți zeii”; întregul ieșire din Egipt nu este altceva decât lupta lui Dumnezeu Iehova cu zeul (elohim) egiptenilor; întregul Pentateuh este numit în general în -- Numere „războaiele de carte ale lui Iehova” (împotriva altor zei), etc.). Respingând, ca o ficțiune fără sens, ipoteza trecerii în Vechiul Testament care domină teologia germană a Vechiului Testament. Legământul a două texte – „elogist” și „iehovist” – autorul susține pe baza unei analize detaliate a textului că monoteismul Vechiului Testament constă doar în cerința ca poporul evreu să rămână credincios lui Dumnezeu Iehova și să nu se retragă la alți zei, care, totuși, nu sunt mai puțin reali decât Iehova... Încă un moment, așa-numitul. „Monoteismul” evreiesc constă în credința că Dumnezeul lui Iehova are un avantaj metafizic față de ceilalți zei. Cert este că, conform concepției Vechiului Testament, „Dumnezeu” în general nu este altceva decât centrul metafizico-biologic al sistemului ființei, care este întruchipat empiric în popor: în această concepție, o anumită egalitate „poporul = lumi = zei” operează. Fiecare națiune nu numai că are propriul zeu, ci este tocmai întruparea antropologică a acestui zeu; iar pe de altă parte, Dumnezeu trăiește doar ca centru transcendental-biologic al „poporului” (sau „țarii”), neavând, de regulă, nicio legătură directă cu individul. În acest sens, Dumnezeul lui Iehova este Dumnezeul poporului evreu, fundamental omogen cu zeii altor popoare. Pe de altă parte, El are, însă, un avantaj semnificativ față de ei: El este singurul „zeu primordial”, are o adâncime metafizică mare și fundamental diferită, iar în acest sens El

este „Dumnezeu Unic”. Rugăciunea: „Ascultă, Israele, Domnul tău este un singur Dumnezeu” are sensul: „Este „elohim”-ul tău – și nu „elohim” al altor popoare – acesta este singurul Dumnezeu lumesc. Dar în încarnarea sa, i.e. în valabilitatea sa meta-fizico-antropologică sau etnică

în lumea finită, „unul Dumnezeu” devine unul dintre „elo-hims”; ca atare, el nu este deloc atotputernic, ci, dimpotrivă, este limitat de eficiența altor zei și duce o luptă constantă cu ei (sau se străduiește pentru o delimitare „internațională” a competențelor). Nicăieri în Pentateuh (spre deosebire de părțile ulterioare ale Vechiului Testament) nu spune că Dumnezeu trăiește „în ceruri”, dimpotrivă, El trăiește „în mijlocul poporului său”, într-un cort, într-un nor sau un stâlp de foc mergând înainte. oamenii. Și dacă regele Solomon spune: „Cu adevărat, Dumnezeu trăiește cu oamenii pe pământ? Dacă cerul și cerurile cerului nu Te conțin, cu atât mai puțin acest templu pe care l-am construit” (Par. 2.6, 18) - atunci aceasta este, în opinia autorului, singura dovadă că pretinsul înțelept Rege Solomon a avut deja deveni „estetic” un amator de religie care și-a pierdut legătura cu ființa sa metafizică, din moment ce întreaga sarcină a evreilor era să creeze un sălaș pentru Dumnezeu, pentru a realiza prezența Sa reală printre oameni. „Oamenii” sunt definiti direct ca „o parte a lui Dumnezeu” (Deut. 32, 9), adică întruparea Lui empirică, a Lui – pentru a folosi termenul fizicii moderne – „un câmp de forță”.
Există – și exprimat în Pentateuh – conceptul de realitate, neconectat direct nici cu „natura”, nici cu umanitatea sau cu un individ, ci legat tocmai de „popor”. Fiecare popor adevărat, adică metafizic, este periferia unui sistem al cărui centru biologic transcendent este zeul poporului corespunzător. Relația dinamică dintre Dumnezeu și popor este forța care creează această realitate. Deoarece fiecare popor autentic are propriul său zeu special (uneori mai mulți zei), diferit de zeii altor popoare, atunci fiecare popor metafizic are propria sa sferă separată de realitate, comparabilă de exemplu. cu sistemul astronomic. Dumnezeul fiecărui popor se străduiește să se întrupeze ca un centru biologic special, de aceea luptă cu alți zei - popoare - lupta pentru „colonizarea” lumii. Acest zeu, ca centru biologic special, are prin asemănarea imperfectă în lumea empirică, ca prin „caricatura” sa, un tip special de animal - și acesta este misterul totemismului, nerezolvat până acum de etnografi. Speciile separate de animale sunt, parcă, tipuri ale acelei ființe care ar lua stăpânirea lumii, dacă alți „elohimi”, și nu Dumnezeu Iehova, ar captura-o complet. Pentateuhul este plin de totemism, deși datorită unicității lui Dumnezeu Iehova, atitudinea poporului evreu față de totem este mai complexă și mai problematică decât cea a altor popoare. „Șarpele”, „vițelul de aur” și „țapul ispășitor” au o semnificație totemistică, conținutul totemistic este cunoscut

„Binecuvântarea lui Iacov”, unde strămoșii triburilor individuale ale Israelului sunt echivalați cu animale individuale. Dar zeii sunt, desigur, nu doar forțe biologice empirico-naturaliste; dimpotrivă, sensul lor (și deci sensul de „popor”) constă în depășirea metafizică, cu ajutorul unor forțe biologice adecvate, a regularității naturale. Popoarele și istoriile lor sunt instituții și inițiative menite să depășească legile naturii. Fiecare eveniment din istoria unui popor „autentic” este plin de semnificație metafizico-cosmică, are o

semnificație simbolică, ca moment de luptă metafizică sau „modus vivendi” metafizic al zeilor. Și numai în epoca degenerării, când un popor își pierde legătura cu zeul său și „este fixat” în izolarea sa empirică de sursa sa metafizică, vine timpul ca el să facă istorie fără sens, pur empirică - expresia lui Dumnezeu complet. - părăsirea. — Întreaga istorie a Vechiului Testament nu este, așa cum sa indicat deja, altceva decât istoria luptei, ciocnirilor și diviziunilor dintre Iehova și alți zei. Nu numai lupta lui Israel, cu alte popoare, este o expresie a acestei lupte a zeilor; Iehova este forțat să lupte cu alți zei și în interiorul Israelului însuși și, în plus, este necesar metafizic și nu numai forțat de căderea accidentală păcătoasă a lui Israel (autorul respinge complet conceptul de „păcat”, ca concept primar, religios. , pentru viziunea asupra lumii a Vechiului Testament). Cert este că deja chiar la crearea omului, Iehova a fost forțat să admită complicitatea altor „Elohim”. T. naz. căderea în păcat și izgonirea din paradis este primul episod al luptei pentru om dintre Iehova și înlocuitorul elohim. Următoarea încercare a altor „elohim” de a intra în posesia unei persoane este transmisă în Gen. în istoria amestecării „fiilor lui Dumnezeu” cu fiicele oamenilor, care a provocat din partea lui Iehova evenimentul catastrofal al potopului. Dar nici măcar această luptă nu se oprește. Semnificația sa specială în raport cu Iehova și poporul său se explică prin faptul că Iehova, fiind, spre deosebire de alți elohim, nu doar un centru metafizic și biologic, ci un Dumnezeu pre-lumesc, nu poate, într-o ordine pur naturală, să se întărească în poporul său, ci trebuie să-și exercite puterea într-o ordine supranaturală, supranaturală, printr-un act religios special de constituire a tipului spiritual al poporului Israel în limitele unității natural-tribale a poporului evreu, care în ea rasială și tribală. ființa este supusă acțiunii constante a altor zei. Acesta este sensul legământului cu strămoșul Avraam și mai târziu, prin Moise, cu poporul evreu. În epoca captivității egiptene, Iehova a fost atât de alungat din tărâm

■ a întrupării sale, că a trebuit să se retragă în deșert și numai acolo i-a putut apărea lui Moise și să înceapă o nouă luptă pentru poporul său. Printr-o analiză extrem de amănunțită și documentată, autorul arată că întregul sens al ritualului Vechiului Testament constă tocmai în faptul că este un sistem de măsuri magico-igienice și preventive pentru „izolarea” Israelului de acțiunea altor „ elohim” în carnea sa.

Sensul religios esențial al acestui concept constă în faptul că, pornind de la el, autorul respinge necondiționat noțiunea obișnuită a unei relații unilaterale între Dumnezeu și om, unde atotputernicia și autosuficiența absolută sunt atribuite lui Dumnezeu, iar pe parte a omului sunt necesare doar ascultare pasivă de Dumnezeu, smerenie și rugăciune (ca o „rogărire” a celor neputincioși către Domnul atotputernic). Conceptul dominant nu numai creștin, ci și evreu al Domnului Dumnezeu (exprimat în germană în cuvântul „der liebe Gott”) întâlnește doar o ironie disprețuitoare la autor. „Unirea” dintre Dumnezeu și om, „legământul” dintre Iehova și Israel, este ca orice unire a două instanțe, un acord bilateral îndreptat împotriva oponenților comuni și care obligă ambele părți să se ajute activ reciproc. Dacă Israelul are nevoie de Iehova, căci numai cu ajutorul Său își poate îndeplini adevărata chemare emanentă, nu pe pământ, de popor „ales”, având ca centru biologic pe Dumnezeul pre-lumesc, în cele

din urmă atotcuceritor, atunci Dumnezeu are nevoie de Israel. în lupta Sa tragică cu „elohim” inferiori pentru întruparea Sa pe pământ – o întrupare în afara căreia Dumnezeu însuși își pierde sensul existenței sale.
Întregul concept al lui Goldberg este un exemplu remarcabil al unui masiv, ascuțit-convex exprimat și direct realizat până la capăt, ostil oricărui spiritualism religios, Dumnezeu-materialism, în care Vl. Solovyov a văzut intuitiv esența iudaismului. Din punct de vedere religios, acest concept în ansamblu, în unilateralitatea sa, este, desigur, inacceptabil pentru o conștiință religioasă mai profundă, cu atât mai puțin pentru o conștiință creștină. Dar nu se poate nega că conține și elemente foarte valoroase, de obicei trecute cu vederea sau negate în conștiința religioasă principală. Judecata finală pur științifică despre această construcție aparține, desigur, numai ebraiștilor. Dar chiar și un nespecialist poate vedea imediat că autorul a reușit să vadă și să exprime ceva foarte semnificativ și caracteristic în conștiința Vechiului Testament și mai ales în principiul ei fundamental străvechi.   S. Fran k.

CĂRȚI NOI:
A. K. GORNOSTAEV. RAIUL PE PAMANT. La ideologia creativității M. F. Dostoievski. F. M. Dostoievski și H. F. Feodorov. 1929.
A. N. Gornostaev este, se pare, principalul reprezentant al curentului Fedorov. În cartea sa recent publicată Paradisul pe Pământ, el încearcă să stabilească o apropiere între Dostoievski și N. Fedorov. El vrea să arate că Dostoievski avea deja ideea de bază a lui N. Fedorov, dar nu a realizat suficient. El își leagă argumentele cu moartea lui Ilyusha și formarea unirii băiatului din Frații Karamazov și cu plecarea lui Alyosha la acțiune în lume după nașterea pe care a experimentat-o la o nouă viață. Potrivit lui A. Gornostaev, timpul este acum „demn”. Gornostaev încearcă să formuleze tema principală a literaturii ruse și a gândirii religioase ruse: „Principalul, s-ar putea spune, singura temă a gândirii religioase rusești este de unde a venit totul și la ce a revenit, axa centrală în jurul căreia puterea mișcării. a crescut - o sarcină ideologică care a determinat întregul curs al dezvoltării sale - poate fi indicată prin doar patru cuvinte: „REGATUL LUI DUMNEZEU PE PĂMÂNT”. (p. 17) sau „raiul pe pământ”. Cel mai mare și mai conștient exponent al acestei teme și idei rusești pentru el este N. Fedorov cu „cauza sa comună”, proiectul învierii generale a morților. Aș spune că principala idee rusă nu este atât căutarea raiului pe pământ, cât căutarea adevărului pe pământ. Căutarea Împărăției lui Dumnezeu este adânc înrădăcinată în literatura rusă și gândirea rusă și îmbracă adesea forme chiliastice. Acesta a fost efectul escatologiei de tip religios rusesc. N. Fedorov este incontestabil caracteristic unui gânditor rus, potrivit lui se pot studia trăsăturile fundamentale ale gândirii religioase ruse - doliu pentru durerea umană, căutarea adevărului social și a mântuirii eterne, setea de înviere.

seniya. A. Gornostaev pledează împotriva lui Vyacheslav Ivanov, care, în articolul său despre Dostoievski despre moartea lui Ilyusha, vorbește despre nemurirea sufletului și nu vorbește despre învierea în trup. Are dreptate, desigur, că creștinismul învață nu atât despre nemurirea sufletului, cât despre înviere, deși Dostoievski însuși a

vorbit constant despre nemurirea sufletului ca fiind ideea sa centrală. În cursul gândirii lui A. Gornostaev, găsim aceleași neajunsuri și eșecuri ca și la N. Fedorov însuși. N. Fedorov a fost un gânditor strălucit și îndrăzneț, dar a avut un simț slăbit al păcatului original și al răului, iar pe această bază a existat optimism și utopism extrem, a existat o credință raționalistă în posibilitatea distrugerii complete a vieții lumii a acțiunea unor forțe iraționale și misterioase care nu sunt supuse reglementării, a existat o înțelegere greșită a atitudinii antinomice și paradoxale a creștinismului față de moarte, care nu este doar ultimul și ultim rău, ci și calea mântuirii („moartea a călcat moartea"), adică o înțelegere insuficientă a misterului Crucii și al lui Golgo. Ideea de paradis pe pământ este ideea raționalizării perfecte a vieții lumii. Aceasta este o falsă idee utopică, o falsă seducție a fericirii pământești irealizabile Împărăția lui Dumnezeu presupune transformarea pământului și a lumii, un pământ nou și un cer nou, dar pe pământul vechi, păcătos, Împărăția lui Dumnezeu nu poate fi cazat. În ideea lui Fedorov despre învierea strămoșilor morți există un adevăr enorm și pur creștin, dar i-a dat caracterul unei utopii pământești, care amintește de utopia lui Saint-Simon, Fourier și altele asemenea. A. Gornostaev dorește o adevărată acțiune religioasă, despre care a profețit literatura rusă, și vede această adevărată acțiune religioasă în cauza comună a învierii strămoșilor morți. Sta el în calea acțiunii religioase reale? În realitate, el predică doar ideea unei cauze comune a învierii, dar nu arată modalitățile reale de implementare a acestei idei în acțiune. Până acum, aceasta rămâne în stadiul de influență a conștiinței și a viziunii asupra lumii, adică nu are avantaje reale față de alte direcții ideologice. Dar imaginați-vă că proiectul lui N. Fedorov a fost realizat, că strămoșii morți au înviat, viața universală a fost restabilită. Ar însemna aceasta venirea paradisului pe pământ, realizarea Împărăției lui Dumnezeu? De ce învierea morților înseamnă biruință asupra păcatului originar, biruința finală a răului, unde este garanția că cei înviați nu vor începe să se distrugă din nou unii pe alții și să semene moartea? Proiectul de înviere al lui Fedorov presupune un fel de condiție religioasă, spirituală, unitatea universală a iubirii, adică biruința asupra păcatului și a răului. Învierea însăși, realizată prin tehnologie și știință, poate fi, de asemenea, un plan satanic, adică o pretenție falsă de a gusta.

din pomul vieții și trăiește pentru totdeauna după cădere, împotriva căreia Domnul avertizează în cartea Genezei. Mai puțin de toate, desigur, intenția lui N. Fedorov a fost satanică. Dar dacă o smulgi din temeliile religioase, creștine, atunci va deveni așa. Iar fedorovismul poate merge acum pe o cale greșită în Rusia. O persoană este chemată să participe la lucrarea Învierii, este activă, nu pasivă, acesta este adevărul lui Fedorov, dar Învierea poate fi realizată numai prin puterea plină de har a lui Hristos și nu poate fi smulsă de ea pentru o clipă, altfel se va întoarce. se transformă în magie neagră - Și munca creativă a unei persoane de pe pământ nu poate fi epuizată prin înviere, este mai diversă și mai largă. Această lucrare creatoare a omului nu poate fi creația raiului pe pământ, raiul nu este creat prin efortul creator al omului. Paradisul este binecuvântarea și darul lui Dumnezeu. Calea creativității umane este tragică, presupune întotdeauna cruce și suferință. A. Gornostaev a restrâns ideea rusă. Cartea sa despre Dostoievski și N. Fedorov este interesantă și are un efect

incitant asupra gândirii, este caracteristică unor dispoziții și tendințe rusești, dar este imposibil să iei pe credință acțiunea religioasă la care cheamă. Rămâne o mare ambiguitate, ca abordare: faţă de o acţiune religioasă, care poate fi recunoscută drept începutul unei acţiuni, dacă nu considerăm predicarea ideologică ca atare acţiune. Gândurile lui A. Gornostaev merită simpatie, ca căutare rusă a realizării creştinismului în viață, ca mișcare creatoare în Ortodoxie. Adevărul lui Fedorov și Fedorovism este, în primul rând, că ei nu limitează creștinismul la cauza mântuirii personale din altă lume, pe care o văd în creștinism ca o chestiune socială și cosmică – și acesta este adevărul rus.

Nikolai Berdiaev.

Hans Koch. Die russische Orthodoxie im Petrinischea Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflusse auf das ostslavische Denken. – Institutul Osteuropa din Breslau, Quellen und Studien. Buchhandlungul lui Priebatsch, Breslau und Oppeln, 1929, s. 191.

Cartea lui Koch este intitulată incorect. Autorul nu oferă o descriere generală a ortodoxiei ruse sub Petru cel Mare. El vorbește doar despre „criza teologică" din acea vreme, despre ciocnirea dintre „romanismul ascuns" și „protestantismul ascuns" în teologia rusă contemporană. În esență, Koch repetă tema lui Samarin și merge puțin mai departe decât el.

În general, cartea lui Koch este compilată conform manualelor și adesea după manuale aleatoare și învechite. El l-a studiat pe Teofan Prokopovici doar în original. Dar în analiza opiniilor sale teologice, el nu face decât să-și repete predecesorii. Într-un mod ciudat, el evită sarcina cea mai interesantă, cea mai accesibilă pentru un cercetător străin - de la rezolvarea problemei surselor occidentale ale teologiei lui Prokopovici. Pe acest subiect, Koch nu vorbește mai mult decât foștii cercetători ruși. Syntagma theologiae christianae a Omandului calvinist de la Basel din Palansky și comunele Loci ale celebrului I. Gerhardtats au fost deja menționate ca ghiduri ale lui Teofan. Koch a rămas necunoscut cărții prof. θ. A. Tihomirov, Tratatele lui Teofan Prokopovici despre Dumnezeu, unul în esență și trinitate în persoane, Sankt Petersburg. 1884, p. 216. O analiză a acestor tratate este foarte importantă pentru caracterizarea imaginii teologice a lui Prokopovici. Aici se remarcă clar legăturile sale cu mediul și tradițiile Kievului: luptă împotriva socialismului, alcătuiește Zernikava... Koch nu analizează sistemul teologic al lui Prokopovici în ansamblu, el se limitează la doar două secțiuni - despre izvoarele doctrinei și despre justificare. . Și cumva aceste întrebări au fost deja discutate înainte. Koch are dreptate când repetă după predecesorii săi că Theophan nu a fost doar un imitator și un copist. Teofan a fost într-adevăr un teolog independent, dar un teolog protestant, un scolastic și un mare erudit. Cu atât mai important ar fi să facem o descriere generală a lui ca teolog și om de știință. - Koch nu vorbește deloc despre Tefovan ca fiind autorul „Regulamentelor spirituale", și, prin urmare, legătura sa cu teoreticienii occidentali ai dreptului natural și a suveranității statului, aprobarea sa față de practica Occidentului protestant rămâne neclară. El, aparent, nu cunoaște nici lucrarea lui Gurvici despre Adevărul voinței monarhului (Iuriev, 1915), nici cartea lui Verkhovsky (Institutions of the Spiritual College and Spiritual Regulations, 2 volume, Rostov n-D, 1916). Fără a cunoaște materialele culese de Verkhovsky, acum este imposibil să scriem despre

vremea lui Petru cel Mare. - Contextul istoric al lui Koch rămâne neclar. Primul capitol este cel mai slab dintre toate - despre „Ortodoxia rusă și creștinismul occidental până la momentul construirii sistemelor slave de est”, vor der ostslavischen Systembildung (pp. 25-49). Se bazează pe manuale inadecvate și învechite. Autorul nici măcar nu folosește lucrările lui Pirling, din cărțile lui Tsvetaev despre protestantismul în Rusia, nu le cunoaște pe cele mai importante, nu cunoaște cercetările lui Golubtsov asupra dezbaterii cu Feldhaber. Prin urmare, descrierea relațiilor Rusiei cu Occidentul înainte de Petru se dovedește a fi complet greșită. Koch spune prea puțin despre teologia latină Kievană, la graniță

chivayas din nou indicii private. Din păcate, valoroasa carte a lui K. V. Kharlampovich, Mica influență rusească asupra vieții marii bisericești rusești, volumul I, Kazan, 1914, i-a rămas necunoscută. În cele din urmă, ar trebui să regretăm că autorul nu s-a oprit asupra răspunsurilor occidentale la disputele doctrinare rusești. De la un cercetător german, s-ar aștepta în primul rând anapism și caracteristici ale broșurilor lui Buddeus, Jablonsky, Ribeira, cartea lui Colius: Ecclesiae graeca lutherunizans (1723) și altele asemenea - Toate acestea nu înseamnă că cartea lui Koch este lipsită de orice semnificație. Pentru un cititor străin, ea oferă o colecție incompletă și inexactă de lucrări rusești vechi. Iar cercetătorului rus îi reamintește de datoria sa neîmplinită.

George V. Florovsky.

1929. 6-19.

DM. CHIZEVSKI. Filosofia în Ucraina. O încercare de istoriografie. – Praga, 1926, p. 200; 2 ed. –partea I, Praga, 1928; cu. 142 (Ediție litografiată).

Carte. Chizhevsky are un caracter preliminar. Acesta este doar un rezumat bibliografic și o recenzie. Autorul prezintă o sinteză a materialului adunat într-o altă carte, care este în curs de tipărire, dar nu a fost încă publicată: Desen din istoria filosofiei în Ucraina. Cu toate acestea, chiar și acum este posibil să tragem câteva concluzii. Autorul nu găsește un singur „mare filozof” în Ucraina și, prin urmare, se abține de la a caracteriza identitatea națională a gândirii ucrainene. El crede pe bună dreptate că „spiritul național” este recunoscut nu de „omul mediu”, ci de „oamenii mari”. Dar nu este nevoie să argumentăm despre existența naționalității ucrainene. Originalitatea istorică a acelei formațiuni culturale, care este asociată cu Kiev și Volinia, rămâne incontestabilă. Și acesta este un fel de individualitate istorică, în orice caz - în secolele XVI-XVIII. Istoricul trebuie să dezlege și să explice sensul și semnificația acestei formațiuni istorice individuale. Istoricul culturii ruse este și el interesat de acest lucru. Căci - „spiritul de la Kiev” a fost unul dintre factorii constitutivi și fatali în mediul spiritual rusesc. Acest lucru se simte mai ales în istoria teologiei și filozofiei ruse. Din acest punct de vedere, istoria vechii Academii de la Kiev în secolele XVII-XVI este de o importanță fundamentală. Aici, pentru prima dată, are loc recepția învățării și filosofiei occidentale și se dezvoltă un tip aparte de rus occidental și „european rus”. Nu întâmplător a fost în oamenii din Kiev sau, ca atunci, cu iritația lor

numit în nord, în Cerkași Petru cel Mare și-a găsit susținători ideologici ai loviturii sale de stat, iar noua ordine a relațiilor bisericești-sociale din prima jumătate a secolului al XVIII-lea a fost dusă la îndeplinire de forțele lui Cerkasy. În domeniul culturii spirituale, se poate vorbi de „pseudomorfoză Kiev”. A fost cel mai sensibil dintre toți în teologie. Încă din vremea Kievului, pentru majoritatea teologilor școlii ruși, „exemplele de școală occidentală și sofisticarea ulterioară” au devenit din ce în ce mai apropiate și mai dragi de tradițiile patristice pe jumătate uitate. Sensul acestei pseudomorfoze Kievene este încă „nu este pe deplin dezvăluit și neidentificat. Sinteza istorică este împiedicată de insuficiența materialului publicat. Până acum, adevărata istorie a Academiei de la Kiev nu a fost încă scrisă, oricât de valoroase ar fi lucrările existente pe această temă. Prea mult material primar nu a fost încă publicat. Chizhevsky, desigur, nu umple acest gol, dar rezumă cu succes rezultatele care au ieșit la iveală. El subliniază, pe bună dreptate, că este imposibil să se aducă toată învățământul Kievan sub conceptul general și vag de „scolastică”; Persuader-do arată că la Kievul secolului al XVII-lea știau atât despre Renaștere, cât și despre noua filozofie și selectează date interesante despre lectura filozofică în Ucraina în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. El promite mai ales că va reveni la problema „rutenilor” în școlile occidentale din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. V. Acesta nu este locul pentru a corecta și completa abundentele referințe bibliografice ale autorului. Dar, în orice caz, cartea lui Verkhovsky despre Reguli spirituale (1916) ar trebui adăugată literaturii despre Prokopovici. Cijevski se înșeală: cartea lui Zernikov: De processione Spi ri tus Sancii a fost publicată și în original latin de către mitropolitul Samuil Mislavsky al Kievului (editorul lui Prokopovici), la Koenigsberg, 1774-1775, - Capitolul despre Academia de la Kiev este cel mai bun din cea a lui Cijevski. carte. În capitolul „Evul Mediu” a fost necesar să se noteze legătura dintre Kiev și Novgorod. Dacă „literatura iudaizatorilor” este legată de Kiev, atunci, ca mișcare religioasă, erezia a fost dezvăluită în nord. Autorul însuși, într-o notă ulterioară, numește capitolul despre Skovorod depășit („a exagerat imediat”) și se referă la lucrările sale viitoare. Recent, s-au scris multe despre Skovorod, iar imaginea lui se desenează treptat, ca imagine a unui preromantic platonizant, caracteristic secolului al XVIII-lea occidental. Chizhevsky a colectat și o mulțime de date interesante în capitolele dedicate secolului al XIX-lea - istoriei idealismului german în Rusia, despre P. D. Yurkevich. Referințele autorului ar fi primit o mai mare ușurare pe un fundal istoric mai larg. - În general, cartea lui Cijevski este un program pentru o carte fascinantă.

George V. Florovsky. 1929. IX. 7-20.

V. F. MARTSINKOVSKY. Note ale unui credincios. Din istoria mișcării religioase din Rusia sovietică. Praga 1929,

VF Martsinkovsky - fostul președinte R. Khris. Stud. Mișcarea din Rusia este destul de bine cunoscută în diverse cercuri ca o persoană sinceră și profund religioasă, cu o energie extraordinară și o mare forță care se luptă cu necredința modernă. Pe lângă munca sa personală grozavă și fructuoasă, care a dat rezultate foarte semnificative, VF Martsinkovsky a scris mult în ultimul timp, și-a publicat prelegerile și discursurile. Ei nu pretind originalitate și noutate, dar pentru asta sunt mereu impregnați de acea forță a convingerii personale, care este

baza esențială a oricărei lucrări religioase. Noua carte a lui V. F. Martsinkovsky, atât ca volum, cât și ca conținut, stă mult mai sus decât orice a scris el până acum, dar, din păcate, sunt multe lucruri nereușite în carte, ceea ce îi slăbește aspectele pozitive. În esență, tabloul mișcării religioase din Sov. Cititorul nu poate găsi Rusia în opera lui Martsinkovsky - întreaga carte este dedicată lui însuși de către autor, este un fel de biografie într-o formă semi-fictivă. În centrul tuturor studiilor se află autorul însuși, care povestește despre lecturile sale, despre șederea în închisoare și expulzarea din Rusia, despre conversațiile și observațiile sale, adesea dotate în același timp cu o „moralitate” mai îngustă și mai slabă decât aceste observații în sine și conversatii. Nicăieri și în nimic nu există dorința de a înțelege fața interioară, căutarea interioară a poporului rus, nu există o abordare obiectivă a procesului religios în rândul oamenilor, ci există doar note ale unui lucrător în domeniul iluminării religioase, devotat dezinteresat ideii lui, ocupat cu munca lui și doar cu privire la munca ta și evaluarea a ceea ce se întâmplă în jurul lui. Această îngustime a viziunii interioare, nu o simplă incapacitate, ci și o lipsă de dorință de a trece dincolo de sine și de a privi în mod obiectiv aspirațiile religioase ale poporului rus, această unilateralitate aproape conștientă privează cartea autorului nostru de semnificația pe care ar putea-o avea. a avut. Venerabilul autor să nu se jignească pe mine dacă spun că cartea lui este o creație tipică a unui sectar. Știu foarte bine că autorul însuși nu este acoperit de psihologia sectarismului, că este mai larg, mai profund și mai viu decât sectarismul, dar cartea sa reflectă monotonia spirituală a sectarismului, incapacitatea lui fatală de a-i înțelege pe ceilalți, o anumită exaltare și simplificare în înțelegerea misterului religios al istoriei. Nu spun cancer pentru că nu împărtășesc părerile teologice ale autorului și nu evaluez altfel procesul religios din poporul rus. Da, privesc altfel acest proces, nu împărtășesc teologia lui V. F. Martsinkovsky, dar aș fi gata să ascult vocea vieții rusești însăși, Yesid.

ar suna într-o carte: este aproape inaudibil, dar, pe de altă parte, vocea autorului însuși sună monoton, cinstit și altruist devotat lui Hristos Mântuitorul, dar înțelegând îngust și unilateral lucrarea Lui pe pământ. Prin urmare, cartea lui V. F. Martsinkovsky este o carte despre sine și nu despre mișcarea religioasă a poporului rus. Asa ar trebui judecata, din acest punct de vedere ar trebui judecata. Problema constă însă în faptul că autorul atribuie forță obiectivă experiențelor și evaluărilor sale personale, susținând semnificația generală a ceea ce a trăit el însuși. A părăsit Biserica Ortodoxă, dar dorește fără îndoială să-și prezinte plecarea nu ca pe o chestiune personală, ci ca pe un simptom al decăderii generale a Bisericii Ortodoxe. Dar faptul că autorul vorbește atât de des despre această descompunere nu o face incontestabilă nici pentru cititor. Tendinozitatea autoarei nu este atenuată nici măcar de niciun fel de argument - i se pare atât de neîndoielnic moartea Bisericii Ortodoxe, incapacitatea ei de a se reînnoi, iar creșterea și influența evanghelizării i se pare atât de semnificativă încât nu ia probleme de a aduce orice fapte în apărarea acestor prevederi.La sfârșitul cărții (p. 263) în V. F. Martsinkovsky, apare în mod neașteptat ideea unui „creștinism rusesc special, care, totuși, așa cum stipulează autorul, ar trebui să fie Creștinismul „nu al secolului X, ci al secolului XX”.

Aparent, în această frază nedeterminată există o negare a dogmei Ortodoxiei, întrucât puțin mai târziu autorul, vorbind despre „valorile” Ortodoxiei, este gata în mod condescendent să păstreze „unele dintre interpretările sale dogmatice profunde”. Nicăieri autorul nu vorbește mai precis și mai clar despre părerile sale dogmatice. Cititorul ar beneficia mult mai mult dacă Martsinkovsky ar vorbi în mod conștient în cartea sa despre el însuși, și nu despre poporul rus, care peste tot este chemat doar pentru a-și confirma propriile gânduri. O autobiografie completă a unei figuri atât de strălucitoare și puternice a evanghelismului modern precum V. M. Martsinkovsky ar fi de mare importanță pentru înțelegerea proceselor care au loc acum în Rusia - ar fi un „document al istoriei”. Ceea ce a scris Martsinkovsky pretinde a fi o imagine a căutării religioase a poporului rus, care este aproape complet absentă din carte. De aici, după citirea cărții, o asemenea supărare rămâne la autor, care și-a asumat o sarcină care nu-l interesează cu adevărat și nu a reușit să dea materialelor sale forma care să le confere o anumită semnificație în familiarizarea cu căutările religioase în epoca modernă. Rusia.

V. V. Zenkovsky.

Izhf. de Navarre, B, rae des Gobelias. Paris TTN,

Biblioteca „Runivers”
Biblioteca „Runivers”
Biblioteca „Runivers”